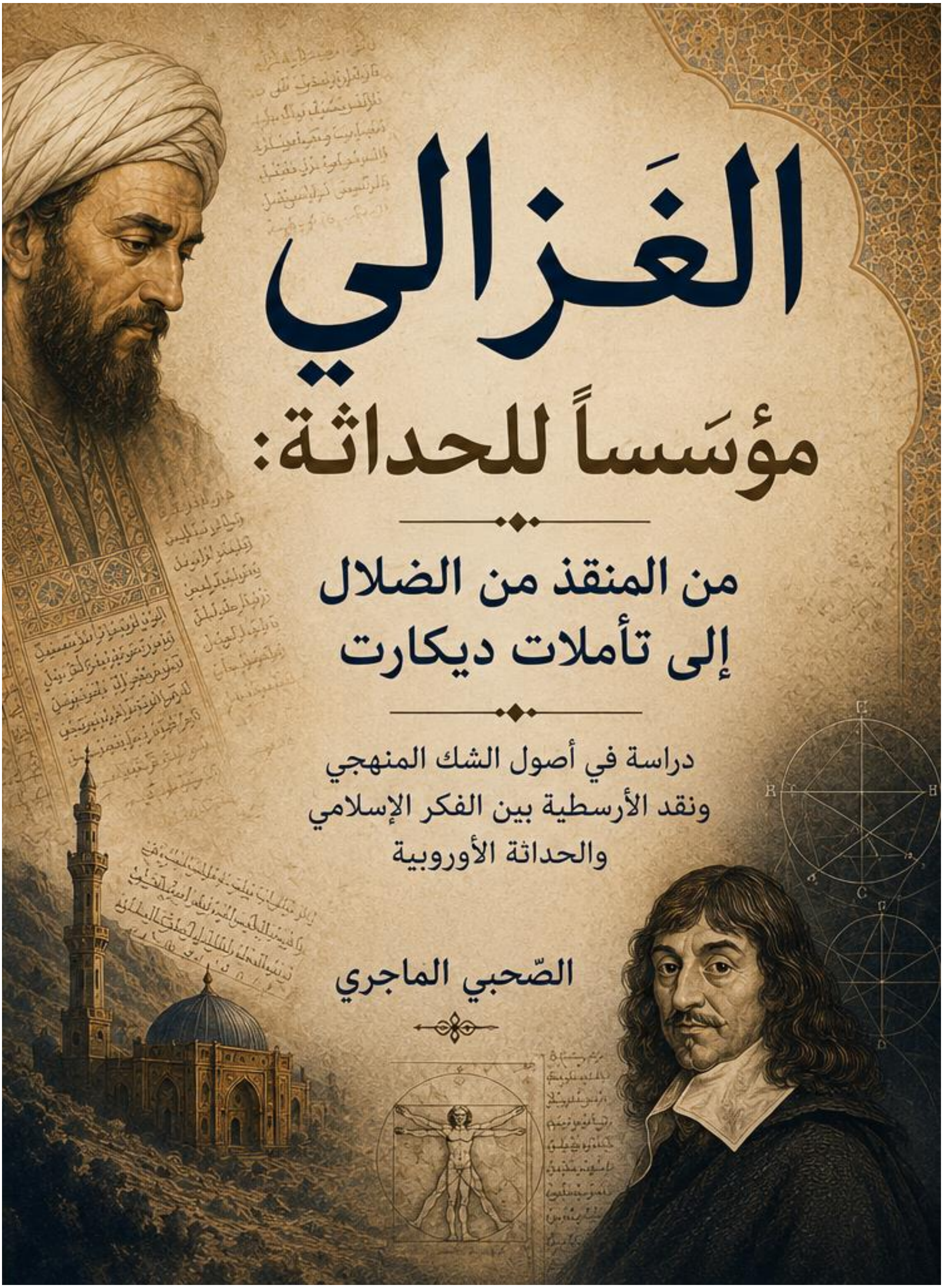


الغَزالي

مؤسَساً للحداثة:

من المنقذ من الضلال
إلى تأملات ديكارت

دراسة في أصول الشك المنهجي
ونقد الأرسطية بين الفكر الإسلامي
والحداثة الأوروبية

الصّحبي الماجري

المقدمة العامة

إشكالية الكتاب: لماذا الغزالي لا يحتاج إلى دفاع عن تأثيره المباشر على ديكارت؟

أيها القارئ، قبل أن تخوض في هذه الصفحات، تخلَّ عن فكرة "التأثير المباشر" التي طالما أَسَرَتْ تاريخ الفلسفة في قفص السببية الخطية. فليس الشأن الفلسفي شأْنَ المحاكم التي تطلب شهود عيان على وقوع الجريمة. الفلسفة، أيها القارئ، تتنفس في فضاء من الأسئلة، وتلك الأسئلة تسكن العقول قبل أن تسكن الكتب. حين تسأل سؤالاً حقيقياً، سؤالاً يمس وجودك برمته، فإنك لا تحتاج إلى أن تقرأ لمن سبقك لتعيد طرحه. السؤال نفسه، وقد صار ممكناً ومتاحاً ومألوفاً، هو أعظم إرث يمكن أن يورثه فيلسوف إلى فيلسوف آخر عبر القرون.

إن ما فعله الدارسون الغربيون لقرون حين ربطوا أصل "الشك المنهجي" بديكارت وحده لم يكن مجرد خطأ في النسب، بل كان إغفالاً منهجياً لبنية السؤال الفلسفي ذاتها. إنهم تعاملوا مع الفلسفة كما لو كانت سلسلة من الاختراعات الفردية، واكتشافات العبقرية الوحيدة، متناسين أن كل سؤال فلسفي عظيم هو نتاج "تراكم" و"تهيؤ" و"تشكل حساسية" تمتد عبر قرون. والغزالي، أيها القارئ، هو من صاغ هذه البنية ـ بنية الشك المنهجي، ثم البحث عن يقين أول، ثم إعادة بناء المعرفة ـ أول صياغة منهجية كاملة في تاريخ الفلسفة، وذلك قبل ديكارت بخمسمئة عام.

ولست هنا لأدافع عن الغزالي دفاع العاشق الذي يرى في معشوقه كل الكمال. ولا لأهاجم ديكارت هجوم الحاسد الذي يريد أن ينتزع منه تاجه. بل أنا هنا لأقدم برهاناً فلسفياً على أن بنية السؤال التي نسميها "حداثية" بامتياز قد ظهرت لأول مرة على يد فيلسوف مسلم في القرن الخامس الهجري، ثم انتقلت، عبر قنوات معروفة وأخرى لا تزال مبهمة، إلى أوروبا، حتى تهيأ المناخ الفكري لظهور تأملات ديكارت. وإذا كان القارئ لا يزال متعلقاً بفكرة "الدليل القاطع" على القراءة المباشرة، فليتذكر أن الفلسفة ليست علماً تجريبياً، وأن إثبات التأثير في الفلسفة لا يحتاج إلى أن نريَه "ورقة ديكارت وهو يقرأ الغزالي"، بل يحتاج إلى أن نريَه كيف أن أسئلة الغزالي صارت "ممكنة" و"مألوفة" في المناخ الفكري الأوروبي الذي سبق ديكارت.

عرض الفرضيات الثلاث المهيكلة للكتاب

يبنى هذا الكتاب على ثلاث فرضيات تتكامل لتشكل أطروحة مركزية واحدة. اسمح لي أن أعرضها عليك بوضوح، قبل أن أغوص معك في تفاصيلها فصلاً فصلاً.

الفرضية الأولى :أن المنعطف الفلسفي الذي أحدثه الغزالي في الفكر الإسلامي كان ثورة على النسق الأرسطي المشائي، وليس مجرد ردة لاهوتية أو هجوماً على العقل. هذه الفرضية تقلب الطريقة التقليدية التي نقرأ بها "تهافت الفلاسفة". فالغزالي، كما سأثبت في الفصول الأولى، لم يكن يهاجم "العقل" كما اتهمه بذلك خصومه، بل كان يهاجم "أرسطية الفارابي وابن سينا" التي تحولت من منهج للتفلسف إلى مذهب جامد، ومن أداة للوصول إلى اليقين إلى سلطة معرفية لا تجوز مناقشتها. إن قراءة الغزالي قراءة دقيقة تكشف عن فيلسوف يمارس "التفكيك" قبل دريدا بألف عام، ويكشف عن أن "الضرورة الأرسطية" ليست ضرورة وجودية بل هي بناء عقلي يمكن نقضه من الداخل.

الفرضية الثانية :أن الشك المنهجي الذي بلوره الغزالي في "المنقذ من الضلال" يمثل سابقة فلسفية بنيوية للتأملات الديكارتية، بغض النظر عن وجود تأثير مباشر أو غير مباشر يمكن إثباته وثائقياً. وهذه الفرضية هي قلب الكتاب وروحه. سأعقد مقارنات نصية

مفصلة بين "المنقذ" و"التأملات"، وسأظهر أن البنية المنهجية متطابقة بشكل مذهل: شك في الحواس، ثم شك في العقل ذاته، ثم بحث عن يقين أول لا يقبل الشك، ثم إعادة بناء المعرفة من نقطة الصفر. صحيح أن الغاية تختلف — فغاية الغزالي يقين ديني وغاية ديكارت يقين علمي — لكن البنية المنهجية، أي "التشكيل السؤالي" نفسه، هو نفسه. وهذا يكفي، في نظري، لتأسيس أطروحة التأثير غير المباشر والتراكم الفلسفي.

الفرضية الثالثة :أن تأثير ابن رشد في أوروبا كان أساساً من خلال شروحه لأرسطو ودوره في الإصلاح اللاهوتي المسيحي، لا من خلال تأسيس الحداثة الفلسفية بالمعنى الديكارتي النقدي. وهذه الفرضية تهدف إلى تصحيح خلط شائع في تاريخ الفلسفة. فابن رشد، مع كل ما له من فضل في إعادة اكتشاف أرسطو إلى الغرب اللاتيني، وفي تحرير الفلسفة من هيمنة اللاهوت، لم يكن "مؤسساً للحداثة" بل كان "حارساً للأرسطية". مشروعه كان إنقاذ النسق الأرسطي من هجوم الغزالي، وليس تجاوز هذا النسق إلى أفق جديد. أما الغزالي، فبنقده للضرورة الأرسطية، فتح الباب أمام نمطين من المعرفة لم يكونا ممكنين من قبل: المعرفة القلبية الحدسية، والمعرفة القائمة على الإرادة الإلهية الحرة والاحتمال. وهذا الفتح، وليس الحفظ، هو عين الحداثة.

السؤال المركزي للكتاب

والآن، وبعد هذه المقدمة، اسمح لي أن أضع بين يديك السؤال الذي سيرافقنا طوال هذه الرحلة الفلسفية:

كيف يمكن لفيلسوف مسلم في القرن الخامس الهجري أن يكون قد أسس لمنهج الشك ومركزية الذات ونقد المقدمات، قبل ديكارت بخمسمئة عام، مع بقائه في إطارغائية دينية، وهل هذا التناقض الظاهرهو بالضبط سر قوته الفلسفية؟

إن هذا السؤال، أيها القارئ، ليس سؤالاً تاريخياً فقط، بل هو سؤال فلسفي حي يرتبط بقدرتنا اليوم على إعادة قراءة تراثنا الفلسفي العربي والإسلامي قراءة تخرجه من متحف التاريخ إلى ساحة الحاضر. فالغزالي ليس مجرد شخصية ندرسها لنعرف "ماذا قال القدماء"، بل هو "آلة حية لنقد المقدمات" يمكننا تفعيلها اليوم لمواجهة مسلمات الفلسفة والعلوم المعاصرة ، من الحتمية المادية إلى العلموية الضيقة إلى فكرة التقدم الخطي. وكلما تقدمت في قراءة هذا الكتاب، ستكتشف أن الغزالي لم يكن "عدواً للعقل" كما صوره خصومه، ولا "مدافعاً عقيماً عن الإيمان" كما صوره بعض أتباعه، بل كان فيلسوفاً عميقاً أدرك أن العقل، حين لا يمر عبر الشك والتطهير، يتحول إلى صنم لا يقل خطراً عن أي صنم آخر.

والآن، أيها القارئ، اترك يدك وخذ نفساً عميقاً. فنحن على وشك أن نبدأ رحلة في أعماق الفلسفة الإسلامية والأوروبية، رحلة ستمر ببغداد وقرطبة وطليطلة وباريس، وستلتقي بشخصيات أسطورية: الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن رشد، توما الأكويني، ديكارت، هوسرل، نيتشه، دريدا، فوكو. ولكن تذكر دائماً: أنت لا تقرأ تاريخاً جامداً، بل تحضر مناظرة حية لم تنته بعد، وربما لن تنته أبداً. فالغزالي وابن رشد ما زالا يتجادلان في أعماق ثقافتنا، وديكارت ما زال يسمع صدى أسئلة الغزالي وهو يكتب تأملاته. ولعل ما ستفعله في هذا الكتاب ـ أي أن تقرأ الفلسفة الإسلامية كفلسفة مؤسسة لا كمجرد حلقة نقل ـ هو أول خطوة نحو تحرير العقل الفلسفي العربي من عقدة النقص والتأخر.

فلنبدأ.

مراجع المقدمة العامة:

- **Al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalal* (Deliverance from Error)**, ed. and trans. R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston: Twayne Publishers, 1980). النص الأصلي الذي صاغ فيه الغزالي رحلته من الشك إلى اليقين.
- **Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia* (Meditations on First Philosophy)**, trans. John Cottingham, *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. II Cambridge: Cambridge University Press, 1984. النص الديكارتي الذي سنقارنه بـ"المنقذ" بشكل منهجي.
- **Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979)**, particularly Chapter 1, "The Invention of the Mind." لرؤية نقدية لفكرة "الفيلسوف المؤسس" كعبقري فردي.
- **Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris : Gallimard, 1964)**, English trans. *History of Islamic Philosophy* (London: Kegan Paul, 1993). المرجع الأساسي لفكرة أن الفلسفة الإسلامية ليست مجرد حلقة نقل بل لها أصالتها الخاصة.
- **Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge* (Paris : Éditions du Seuil, 1991)**. لفكرة "التراكم الفلسفي" وكيف أن الأسئلة تنتقل عبر القرون قبل أن تجد صياغتها الكلاسيكية.
- **Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme* (Paris : Michel Lévy Frères, 1852)**. للتعرف على الصورة التقليدية لابن رشد في أوروبا والتي سننقدها في هذا الكتاب.
- **توفيق الطويل، *الغزالي: فيلسوفاً أم متكلماً؟* القاهرة: دار الفكر العربي، 1965** . دراسة عربية كلاسيكية تناقش إشكالية تصنيف الغزالي الفلسفي.

القسم الأول: الغزالي و ابن رشد: مناظرة حول مصير الفلسفة

تمهيد القسم

أيها القارئ، لن نبدأ مباشرة بالغزالي ولا بابن رشد. بل سنبدأ بلحظة أعمق: لحظة تحول الفلسفة من سؤال حي إلى مذهب جامد. هذا التحول هو ما جعل نقد الغزالي ممكناً وضرورياً في آن. إن ما سنراه في هذا القسم الأول يشبه إلى حد كبير ما يحدث عندما يتحول نهر جارٍ إلى بركة راكدة. الفلسفة اليونانية، حين ترجمت إلى العربية، كانت نهراً متدفقاً مليئاً بالأسئلة والدهشة. لكنها بعد أن استقرت في مدرستي بغداد وقرطبة، وبعد أن صاغها الفارابي وابن سينا في نسق مغلق، تحولت إلى بركة من المسلَّمات التي لا تجوز مناقشتها.

كان الغزالي، أيها القارئ، أول من أدرك أن الخطر على الفلسفة لا يأتي من خارجها بل من داخلها. الخطر الحقيقي ليس أن يهاجم متكلم الفلسفة من منطلق ديني، بل أن تتحول الفلسفة نفسها إلى دين جديد، إلى مذهب يقدس أرسطو كأنه نبي، ويعتبر أن كل ما قاله هو الحق المطلق. وهذا هو بالضبط ما كان يحدث في عصره. فالفارابي وابن سينا، رغم العبقرية التي يتميزا بها، فإنهما قد أغلقا النسق الفلسفي بدلاً من فتحه. جعلوا من "الضرورة العقلية" صنماً، ومن "نظرية الفيض" حقيقة لا تقبل النقاش، ومن "السببية الأرسطية" قانوناً كونياً لا استثناء فيه.

أما ابن رشد، فقد جاء بعد الغزالي ليدافع عن هذا النسق المغلق، معتبراً أن ما قام به الغزالي كان هجوماً على العقل نفسه. لكن سنرى، في فصول هذا القسم، أن ابن رشد أخطأ في قراءة الغزالي. فالغزالي لم يكن يهاجم العقل، بل كان يهاجم "وهم العقل"، أي ذلك الوهم الذي يجعل العقل يعتقد أن تصوراته عن الضرورة هي عين الضرورة الوجودية. ولهذا السبب فإن مناظرة الغزالي وابن رشد ليست مجرد مناظرة تاريخية انتهت بانتصار هذا أو ذاك، بل هي صراع دائم بين نموذجين من المعرفة: نموذج يقدس النسق المغلق، ونموذج يشكك في كل نسق ليبقى السؤال حياً.

والآن، فلندخل إلى الفصل الأول من هذا القسم، حيث سنقف عند "لحظة الأزمة" في الفلسفة الإسلامية.

الفصل الأول: لحظة الأزمة في الفلسفة الإسلامية

تمهيد الفصل: متى تموت الفلسفة؟

السؤال الذي سيوجه هذا الفصل بأكمله هو سؤال وجودي بقدر ما هو تاريخي :**متى تموت الفلسفة؟** هل تموت حين يُمنع الفلاسفة من الكتابة؟ أم تموت حين يُحرق الفلاسفة أنفسهم؟ أم تموت حين تنقطع حركة الترجمة والتأليف؟ الجواب الذي سأدافع عنه في هذا الفصل هو أن الفلسفة تموت بطريقة أعمق وأخطر من كل هذا :**إنها تموت حين تتحول إلى مذهب.**

الفلسفة، في جوهرها، ليست مجموعة من الأجوبة، بل هي طريقة في السؤال. إنها موقف من الدهشة، ورفض للمسلّمات، وتفكيك لما يعتبر بديهياً. حين يصبح للفلسفة "رئيس" يُتبع، و"نصوص مقدسة" تُقرأ قراءة حرفية، و"أجوبة نهائية" لا تجوز مناقشتها، فإنها تتوقف عن كونها فلسفة وتتحول إلى أيديولوجيا أو دين بديل. وهذا هو بالضبط ما كان يحدث في الفلسفة الإسلامية في القرن

الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي). أرسطو، عبر شرح الفارابي وابن سينا، كان قد تحول من معلم إلى سلطان، ومن مفكر إلى نبي تقريباً.

الغزالي، كما سنرى، أتى ليكسر هذا الصنم. لم يكن يهاجم الفلسفة من الخارج بل من الداخل. كان يقرأ الفلاسفة قراءة عميقة، أعمق من قراءة أتباعهم أنفسهم، ثم يكشف عن التناقضات الداخلية في نسقهم، وعن الافتراضات غير المفحوصة التي يقوم عليها. ولهذا السبب فإن الغزالي ليس "عدواً للفلسفة" كما صوره ابن رشد، بل هو "حارس الفلسفة" الذي أيقظها من سباتها المذهبي. لكن، ككل حارس يوقظ النائمين، كرهه النائمون.

المبحث الأول: ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية: من بغداد إلى قرطبة

أولا: حركة الترجمة ليست مجرد نقل

لنبدأ بتذكير قد يبدو بديهياً لكنه، في الحقيقة، جوهر أطروحتنا في هذا المبحث :**حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية لم تكن مجرد عملية "نقل" محايدة للمعرفة** .بل كانت عملية "إعادة خلق" و"تأويل" و"اختيار". كان المترجمون، سواء كانوا نصارى أو صابئة أو مسلمين، يقرؤون النصوص اليونانية من خلال منظارهم الخاص، ويثبتون ما يتوافق مع رؤيتهم للعالم، ويتركون ما لا يتوافق، وأحياناً يضيفون ويفسرون بما يخدم أغراضهم الفكرية.

هذه الحقيقة، التي أهملها الكثير من مؤرخي الفلسفة، هي مفتاح فهم كيف تحولت الفلسفة اليونانية من "فلسفة حية" إلى "مذهب مغلق". فاليونانيون أنفسهم، وخصوصاً أرسطو، لم يكونوا "أرسطيين" بالمعنى المذهبي. أرسطو كان نقاداً لمعلمه أفلاطون، وكان يطور أفكاره ويغيرها عبر مسيرته. لكن حين ترجمت كتاباته إلى العربية، وفي سياق ثقافي مختلف تماماً، تحولت إلى "نظام" مكتمل ومغلق.

ثانيّا: دور النساطرة والصابئة في الترجمة

لن نطيل الحديث عن تاريخ الترجمة بالتفصيل، فهذا معروف ومتداول. لكن ما يهمنا هو أن نلاحظ **من** كان يترجم و**لماذا**.

أولاً: النساطرة، وهم المسيحيون الذين انشقوا عن الكنيسة الرسمية في مجمع أفسس عام 431 م، كانوا يمتلكون تقليداً عريقاً في ترجمة الفلسفة اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية. دوائرهم العلمية في جنديسابور ونصيبين كانت مراكز إشعاع فكري. هم لم يترجموا الفلسفة "للترجمة" فقط، بل كانوا يبحثون عن أدوات عقلية تدعم لاهوتهم الخاص الذي يركز على "طبيعة المسيح البشرية" مقابل "طبيعته الإلهية". فالفلسفة الأرسطية، بتركيزها على المادة والصورة والقوة والفعل، كانت أرضاً خصبة لتطوير تصورات لاهوتية معينة.

ثانياً: الصابئة، وهم قوم كانوا يعيشون في حران، ويتمسكون بتراث هلنستي قديم. هم من نقل كثيراً من كتب أفلاطون وأرسطو إلى العربية. وكان لهم اهتمام خاص بفلسفة أرسطو الطبيعية والميتافيزيقا. نظرة الصابئة للعالم، بتقديسهم للكواكب والنجوم، جعلتهم يميلون إلى تفسير الفيض الأفلوطيني، والذي سيكون أساس نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا.

ثالثاً: المسلمون الأوائل، ومن أشهرهم يعقوب بن إسحاق الكندي (القرن الثالث الهجري)، كانوا يقرأون هذه الترجمات ويحاولون "أسلمتها" أو على الأقل "توفيقها" مع العقيدة الإسلامية. الكندي، مثلاً، كان يكتب في نفس الوقت عن "الفلسفة الأولى" (الميتافيزيقا)

وعن "الصناعة العظيمة" (التأليف الموسيقي) وعن "الكيمياء" وعن "علم الفراسة". كان يرى الفلسفة كجزء من "العلوم القديمة" التي يجب على المسلمين أن يستوعبوها لا أن يرفضوها.

لكن هذا التعدد في مصادر الترجمة وخلفياتها كان يحمل في طياته بذور تحول الفلسفة إلى مذهب. فكل جماعة من هذه الجماعات كانت تقدم قراءتها الخاصة لأرسطو، وتعتبر أن قراءتها هي القراءة الصحيحة. ومع مرور الزمن، وخاصة بعد بروز الفارابي وابن سينا، تم "توحيد" القراءات المختلفة في "نسق واحد"، وتم تقديم هذا النسق كأنه هو "أرسطو الحقيقي" أو "الفلسفة الصحيحة."

ثالثا: من الترجمة إلى السلطة الفكرية

لننتقل الآن من النقل إلى السلطة. فهذا هو الانتقال الحاسم.

في بداية حركة الترجمة، كانت الفلسفة تبهر العقول بعظمتها وعمقها، ولكنها كانت أيضاً غريبة نوعاً ما. لم يكن المجتمع الإسلامي قد استوعبها بعد. لكن مع ظهور الجيل الثاني والثالث من الفلاسفة المسلمين، بدأت الفلسفة تتحول من فضول فكري إلى "علم" له أصوله وقواعده ومسائله الثابتة. والأهم من ذلك، بدأت الفلسفة تعتبر نفسها "الطريق الوحيد إلى اليقين"، وأن من يخالفها إنما يخالف العقل نفسه.

هذا الادعاء هو جوهر تحول الفلسفة إلى سلطة معرفية. حين يقول فيلسوف: "هذا هو الحقيقة العقلية، ومن خالفها فهو جاهل بالبراهين" فإنه لا يمارس الفلسفة، بل يمارس الوثوقية. الفلسفة الحقة تبدأ بتواضع معرفي: "هذا ما أراه، ولكنني قد أكون مخطئاً". أما الوثوقية فتقول: "هذا هو الحق، ومن يشك فهو معتوه."

وكيف حدث هذا التحول؟

من جهة، بسبب صعود المدرسة المشائية الشرقية على يد الفارابي وابن سينا، كما سنرى في المبحث التالي. ومن جهة أخرى، بسبب التراجع النسبي للمدارس الفلسفية الأخرى، مثل المدرسة الأفلاطونية الحديثة (التي كان الكندي قريباً منها) والمدرسة الرواقية (التي لم تزدهر كثيراً في الإسلام). فالترجمة اختارت أساساً من تختار، وأهملت من تهمل. بمرور الزمن، أصبحت الفلسفة مرادفة لـ "أرسطية ابن سينا"، وأصبح الخروج عن هذا النسق خروجاً عن العقل نفسه.

هذه اللحظة، أيها القارئ، هي لحظة الأزمة التي سنخصص لها هذا الفصل. الفلسفة الإسلامية وصلت إلى طريق مسدود: إما أن تتحول إلى مذهب يقدس أرسطو ويغلق باب الاجتهاد، وإما أن تتحول إلى أداة نقدية تشكك في كل شيء بما فيه نفسها. الغزالي اختار الطريق الثاني. وسيدفع ثمناً باهظاً لهذا الاختيار.

رابعا: قرطبة بوصفها امتداداً لا قطعاً

كان لزاماً علينا أن نذكر الأندلس وقرطبة في هذا المبحث، لأنها ستكون مسرحاً لابن رشد لاحقاً. لكن ما نريد أن نؤكد عليه هنا هو أن قرطبة لم تكن "بداية جديدة" للفلسفة، بل كانت "استمراراً" للمدرسة الشرقية. فالفلاسفة الأندلسيون، بما فيهم ابن رشد، تأثروا بشدة بالفارابي وابن سينا. بل إن ابن سينا كان، وفقاً لابن رشد نفسه، "الشيخ الرئيس" الذي لا يستغنى عنه.

هذا الاستمرار هو ما سيجعل مناظرة الغزالي وابن رشد ممكنة. الغزالي يهاجم النسق الذي أسسه الفارابي وابن سينا. وابن رشد يأتي ليدافع عن نفس النسق، معتبراً أن الغزالي أخطأ في فهمه. لكنه في دفاعه هذا، يثبت أن النسق نفسه قابل للدفاع، مما يعني أنه قابل للنقد أيضاً. هكذا تتحرك الفلسفة: نقد، دفاع، نقد جديد، دفاع جديد. وكلما توقفت هذه الدورة، ماتت الفلسفة.

المبحث الثاني: تشكل المدرسة المشائية الشرقية: الفارابي و ابن سينا مؤسسي "النسق الفلسفي المغلق"

أولا: الفارابي: تنظيم التراث وتأسيس "المذهب"

أبو نصر الفارابي (872-950 م) هو أول من وضع الفلسفة الإسلامية في قالب منهجي مكتمل. قبل الفارابي، كان الفلاسفة المسلمون يكتبون في الفلسفة بشكل جزئي ومتفرق. الكندي، مثلاً، كان فيلسوفاً شمولياً لكن كتاباته كانت متناثرة. الفارابي هو الذي صنع من الفلسفة نظاماً متكاملاً: له كتاب في المنطق، وكتاب في الطبيعيات، وكتاب في الإلهيات، وكتاب في السياسة، وكتاب في الموسيقى. كل هذه الأجزاء كانت ترتبط ببعضها البعض من خلال نظرة واحدة للوجود.

ما الذي فعله الفارابي بالتحديد؟

أولاً: صنع تسلسلاً هرمياً للعلوم، رتب الفارابي العلوم ترتيباً محدداً يبدأ بالمنطق (أداة التفكير الصحيح)، ثم الرياضيات، ثم الطبيعيات، ثم الإلهيات. هذا الترتيب لم يكن "وصفياً" فقط، بل كان "معيارياً" أيضاً: أي من أراد أن يتفلسف فعليه أن يبدأ من المنطق ثم الرياضيات ثم الطبيعيات ثم الإلهيات. لا اختصار ولا قفز فوق الخطوات.

ثانياً: **أصدر "كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة" الذي يشبه إلى حد كبير "الجمهورية" لأفلاطون، لكن بصياغة أرسطية محدثة** .هذا الكتاب هو نموذج للنسق الفلسفي المغلق: كل شيء فيه مرتبط بكل شيء آخر، والله هو العلة الأولى، والعالم يصدر عنه بالفيض، والإنسان الفاضل هو الذي يعيش وفق هذا النظام الكوني.

ثالثاً: كتب في "إحصاء العلوم"، وهو بمثابة فهرسة المعرفة كلها وفق رؤيته الفلسفية .هذا الكتاب كان له تأثير كبير جداً في العالم الإسلامي والأوروبي على حد سواء.

الخطورة في مشروع الفارابي، أيها القارئ، ليست في عبقريته بل في تحول عبقريته إلى مذهب. الفارابي لم يقل أبداً إن آراءه هي الحقيقة المطلقة. لكن تلاميذه وأتباعه هم من حولوه إلى مذهب. ومثل هذا التحول، كما تعلم، لا يحتاج إلى تواطؤ من المؤسس نفسه.

ثانيًا: ابن سينا: الإغلاق الجميل للنسق

إذا كان الفارابي هو "مهندس" النسق الفلسفي، فإن ابن سينا (980-1037 م) هو "معماره" الذي أعطاه الجمال والصلابة والكمال الظاهري. كتب ابن سينا الفلسفة بطريقة هي أقرب إلى النظام الرياضي: يبدأ بتعريفات، ثم يقدم قضايا، ثم يستنتج نتائج، ثم يستخلص مذاهب.

أهم ما فعله ابن سينا هو ما يلي:

أولاً: "الشفاء" و"النجاة" و"الإشارات ."هذه الموسوعات الثلاث، وبخاصة "الشفاء"، هي قمة الفلسفة المشائية الشرقية. هي "النسق" بكل ما تحمله الكلمة من معنى. تجد فيها كل شيء في مكانه: المنطق في المنطق، والطبيعيات في الطبيعيات، والإلهيات في الإلهيات. وتجد أن المسائل مرتبطة ببعضها البعض بشكل متين.

ثانياً: نظرية "الوجود الممكن" و"الوجود الواجب ."هذه النظرية، على عبقريتها، هي أساس تحول الفلسفة إلى مذهب. ابن سينا يبدأ من فكرة "الوجود الممكن" (كل شيء في العالم)، ثم يبرهن على أنه لا بد أن ينتهي إلى "وجود واجب" هو الله. هذا البرهان، الذي نسميه "برهان الصديقين"، هو جميل جداً من الناحية المنطقية. لكن المشكلة أنه استُخدم لاحقاً كـ "دليل قاطع" لا يقبل النقاش، وتحول إلى عقيدة فلسفية بجانب العقيدة الدينية.

ثالثاً: نظرية الفيض، شرحنا نظرية الفيض باختصار في المبحث السابق. ما نريد إضافته هنا هو أن ابن سينا جعل نظرية الفيض جزءاً لا يتجزأ من ميتافيزيقاه. العالم يصدر عن الله بالفيض، وفق ترتيب هرمي دقيق، ولا يوجد أي مجال للصدفة أو الإرادة الحرة في هذا الصدور. وهذا، كما سنرى لاحقاً، سيكون هدف الغزالي الأول.

رابعاً: نظرية النفس، ابن سينا يقدم نظرية معقدة ودقيقة عن النفس البشرية، وجوهرها العقلي، وخلودها بعد الموت. هذه النظرية، رغم قوتها الفلسفية، جعلت من "العقل" هو جوهر الإنسان، وحولت "الجسد" إلى مجرد آلة أو سجن للنفس. هذه الثنائية بين العقل والجسد ستصير أساسياً في الفلسفة الغربية الحديثة (ديكارت تحديداً)، لكن الغزالي سينتقدها بشدة لاحقاً لأنها تهمل دور "القلب" والإرادة.

ثالثا: كيف صار النسق "مغلقاً"؟

لن أكرر ما قلته سابقاً. لكن دعوني أضيف نقطة حاسمة :**النسق الفلسفي صار مغلقاً ليس بسبب الفارابي و ابن سينا فقط، بل بسبب "سياق الاستقبال."**

المجتمع الإسلامي في القرنين الرابع والخامس الهجري كان مجتمعاً متنوعاً ثقافياً وفكرياً. كان هناك المتكلمون (الأشاعرة والمعتزلة)، وكان هناك الفلاسفة (المشائيون)، وكان هناك الصوفية، وكان هناك الباطنية (الإسماعيليون). كل فريق كان يدعي أنه يمتلك الحقيقة، ويكفر الآخرين أو يفسقهم أو يبدعهم. في هذا الجو المتوتر، كان من الطبيعي أن تتحول المدارس الفكرية إلى "طوائف" و"مذاهب."

الفلاسفة لم يكونوا استثناء. هم أيضاً دخلوا في لعبة "نحن على حق والآخرون على باطل". وهذا هو أخطر شيء يمكن أن يحدث للفلسفة. الفلسفة الحقة يجب أن تبدأ بـ "لست متأكداً"، وتنتهي بـ "ربما أكون مخطئاً". حين تبدأ بـ "أنا أعلم"، وتنتهي بـ "ومن خالف فهو جاهل"، تتوقف عن كونها فلسفة.

وهنا يأتي الغزالي .الغزالي هو أول من فضح هذه اللعبة، وأول من أظهر أن "اليقين الفلسفي" الذي يدعيه المشائيون ليس يقيناً حقيقياً، بل هو وهم ناتج عن عادة فكرية وليس عن برهان ضروري. وهذا هو موضوع المبحث الثالث والرابع.

المبحث الثالث: صعود الأرسطية كسلطة معرفية: من منهج البحث إلى مذهب الاتباع

أولا: الفرق بين المنهج والمذهب

لنبدأ بتفرقة منهجية حاسمة، سترافقنا طوال هذا الكتاب:

المنهج الفلسفي	المذهب الفلسفي
يبدأ بالشك والدهشة	يبدأ بالإيمان المسبق بالنتائج
يستخدم العقل أداة للبحث، لا مصدراً للحقائق الجاهزة	يستخدم العقل أداة لتبرير ما يعتقده أصلاً
يعترف بإمكانية الخطأ	يدعي العصمة
يبقى منفتحاً على النقد والتعديل	يغلق الباب أمام النقد
يموت إذا توقف عن طرح الأسئلة	يموت إذا بدأ أحد بطرح الأسئلة

كانت الفلسفة في زمن الفارابي و ابن سينا منهجاً، ثم تحولت بعدهم إلى مذهب .كيف حدث هذا التحول؟

ثانيّا: عوامل التحول

أولاً: عامل التدريس والتلمذة. الفارابي وابن سينا كانا معلمين عظيمين، ولهما تلاميذ أوفياء. التلميذ المخلص بطبيعته يميل إلى تكرار ما قاله معلمه لا إلى نقده. مع مرور الأجيال، تصبح أقوال المعلم "مسلمات"، وتصبح مهمة التلميذ هي "الشرح" و"التوضيح" و"التطبيق"، وليس "النقد" و"التجاوز". هذا ما حدث بالضبط مع أتباع ابن سينا الذين جاؤوا بعده، مثل بهمنيار بن المرزبان وأبي عبيد الجوزجاني. هؤلاء التلاميذ كانوا مخلصين لدرجة أنهم لم يضيفوا شيئاً جديداً إلى الفلسفة، بل اكتفوا بتكرار كلمات الشيخ الرئيس وتفصيلها.

ثانياً: عامل الصراع مع المتكلمين .الفلاسفة كانوا في صراع حاد مع المتكلمين (وخصوصاً الأشاعرة). في هذا الصراع، شعر الفلاسفة أنهم مضطرون إلى "تجميد" مواقفهم و"تحصينها" ضد النقد. لا يمكنك أن تكون مرناً في المعركة؛ عليك أن تكون صلباً. هذه الصلابة تحولت إلى جمود وتصلب.

ثالثاً: عامل السلطة الاجتماعية .الفلسفة، في المجتمع الإسلامي، لم تكن أبداً في موقع السلطة الكاملة. كان الفقهاء والمتكلمون هم الأقوى اجتماعياً وسياسياً. في هذا السياق، كان الفلاسفة يحاولون بناء "منعة" فكرية تحميهم من هجمات خصومهم. وكان بناء هذا السور المنيع يعني أنهم قدموا الفلسفة كأنها "علم يقيني" لا يقبل الجدل، وليس كـ"طريقة في التفكير" يمكن أن تختلف وتتغير.

رابعاً: عامل كتابة الموسوعات.كتابة الموسوعات الفلسفية، مثل "الشفاء" لابن سينا، جعلت الفلسفة تبدو وكأنها "مكتملة". القارئ الذي يفتح "الشفاء" يعتقد أنه أمام "العلم بتمامه"، وليس أمام "محاولة لفهم العالم". هذه الموسوعات بالطبع قيمة جداً من الناحية العلمية، لكن تأثيرها الجانبي كان خلق انطباع بأن الفلسفة "انتهت" بعد ابن سينا، وأن كل ما تبقى هو الشرح والتفسير.

ثالثا: الأرسطية "سلطة معرفية"

عندما نقول إن الأرسطية تحولت إلى "سلطة معرفية"، فإننا نعني ثلاثة أشياء:

أولاً: صار أرسطو هو المعيار.أي قول يُنسب إلى أرسطو كان يعتبر صحيحاً تلقائياً، وأي قول يخالفه كان يعتبر خاطئاً. حتى أن ابن سينا نفسه، رغم عبقريته، كان يحرص على القول: "قال أرسطو... وبهذا نأخذ". هذا التقديس لأرسطو جعله "الحَكَم" في كل مسألة فلسفية.

ثانياً: صار "العقل" مرادفاً لـ "منطق أرسطو."الفلاسفة المشائيون اعتبروا أن "منطق أرسطو" هو "آلة التفكير الصحيح"، ومن خرج عن قواعده فهو يفكر بشكل خاطئ. هذا الادعاء يعني أن "الصواب" و"الخطأ" في التفكير ليسا مفتوحين للنقاش، بل محددين سلفاً بقواعد أرسطو.

ثالثاً: صار "البرهان" هو الطريقة الوحيدة للوصول إلى اليقين.الفلاسفة المشائيون ميزوا بين "الجدل" (وهو خطاب الاحتمال) و"البرهان" (وهو خطاب اليقين). واعتبروا أن الفلسفة الحقة تستخدم البرهان فقط. هذا الادعاء، في حد ذاته، ليس إشكالياً. لكن الإشكال هو أنهم اعتبروا أن كل من لا يستخدم "برهانهم" (أي قياسهم المنطقي) لا يمكنه الوصول إلى اليقين، وأن يقينه (سواء كان دينياً أو صوفياً أو حدسياً) هو مجرد وهم.

هذه السلطة المعرفية، أيها القارئ، هي ما هاجمه الغزالي بضراوة. ولم يهاجمها لأنه "عدو للعقل"، بل لأنه كان "عاشقاً لليقين" ورأى أن هذه السلطة تحجب اليقين الحقيقي بستار من البراهين الظاهرية.

المبحث الرابع: ظهور الغزالي بوصفه ناقداً للفلسفة: السياق التاريخي والفكري لـ "تهافت الفلاسفة"

أولا: الغزالي قبل "التهافت": الفقيه المتكلم الذي أتقن الفلسفة

من المفارقات العجيبة أن أشد ناقد للفلسفة في الإسلام كان من أكثر الناس إتقاناً لها. أبو حامد الغزالي (1058-1111 م) لم يهاجم الفلسفة من الخارج، بل من الداخل. لقد درس الفلسفة، وتعمق فيها، وألف فيها كتباً قبل أن يؤلف كتابه الناقد.

فماذا نعرف عن الغزالي قبل "التهافت"؟

أولاً: كان فقيهاً شافعياً.الغزالي درس الفقه في طوس ثم في نيسابور عند إمام الحرمين الجويني. وكان فقيهاً بارعاً، له آراء في أصول الفقه وفروعه. الفقه، كما تعلم، يعتمد على النصوص والقياس والإجماع. وهذا التدريب الفقهي جعل الغزالي حساساً جداً لقضايا "الدليل" و"اليقين" و"الاحتمال."

ثانياً: كان متكلماً أشعرياً.الغزالي كان من أتباع المدرسة الأشعرية في الكلام، وهي المدرسة التي تأسست على يد أبي الحسن الأشعري (ت 324 هـ) للدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد المعتزلة والفلاسفة. الأشاعرة كانوا مشهورين بنظرية "الكسب" و"الجزء الذي لا يتجزأ" و"نفي العلية" (وهو ما سنراه لاحقاً).

ثالثاً: تعلم الفلسفة "للهدم" لا "للبناء"."الغزالي يقول في "المنقذ من الضلال" إنه تعلم الفلسفة لكي يرد على الفلاسفة. وكانت طريقته هي أنه يدرس مذهب الخصم أولاً، ويتقنه، ثم يرد عليه من داخله. هذا هو ما فعله مع الفلسفة: درسها، أتقنها، ثم ألف فيها ثلاث كتب: "مقاصد الفلاسفة" (عرض لأقوال الفلاسفة دون نقد)، ثم "تهافت الفلاسفة" (نقد لهذه الأقوال)، ثم "المنقذ من الضلال" (السيرة الفكرية للرحلة من الشك إلى اليقين).

ثانيا: السياق التاريخي لظهور"تهافت الفلاسفة"

أولاً: الصراع بين الفلاسفة والمتكلمين.هذا الصراع كان قد بلغ ذروته في زمن الغزالي. الفلاسفة، وخصوصاً أتباع ابن سينا، كانوا يعلنون أن "العقل" هو الحكم النهائي، وأن كل ما يخالف العقل من النصوص الدينية يجب تأويله. المتكلمون (وخصوصاً الأشاعرة) كانوا يردون بأن "النقل" هو الحكم النهائي، وأن العقل لا يمكن أن يخالف النقل الصحيح. الغزالي جاء ليأخذ موقفاً وسطاً أو، بالأحرى، موقفاً جديداً: ليس "العقل ضد النقل" ولا "النقل ضد العقل"، بل "العقل الناقد" الذي يشكك في نفسه وفي النقل معاً ليصل إلى يقين أعلى.

ثانياً: انتشار الباطنية (الإسماعيلية).في زمن الغزالي، كانت حركة الإسماعيلية (التي كان يسميها "الباطنية") قد انتشرت بشكل كبير، وكانت تشكل تهديداً سياسياً وعقائدياً للخلافة العباسية. الإسماعيليون كانوا يعتقدون أن "الإمام المعصوم" هو مصدر اليقين الوحيد، وأن العقل البشري عاجز عن الوصول إلى الحقيقة بنفسه. الغزالي ألف كتباً في الرد على الباطنية (مثل "فضائح الباطنية")، ونقدهم بأنهم يستبدلون سلطة العقل بسلطة الإمام. هذا السياق جعل الغزالي حريصاً على تأكيد أن "العقل" له دور في الوصول إلى اليقين، لكن ليس العقل الأرسطي الجاف الذي يقدمه الفلاسفة.

ثالثاً: الأزمة الروحية الشخصية للغزالي.الغزالي، في أوج شهرته كأستاذ في المدرسة النظامية ببغداد، تعرض لأزمة وجودية حادة. شك في كل شيء: في عقله، في حواسه، في تدريسه، في فقهه، في كلامه، في فلسفته. ترك منصبه، وخرج من بغداد، وساح في الأرض سنوات، ثم عاد ليكتب "المنقذ من الضلال" و"إحياء علوم الدين". هذه الأزمة الشخصية جعلت الغزالي أكثر حساسية من غيره لقيمة "اليقين" وخطورة "الظن" و"التقليد". وهو ما يفسر لماذا كان نقده للفلسفة أعمق من مجرد نقد تقليدي من متكلم.

ثالثا: ماذا يعني أن الغزالي يهاجم الفلسفة "من الداخل"؟

هذه النقطة، أيها القارئ، هي جوهر هذا المبحث وجوهر الفصل بأكمله. عندما نقول إن الغزالي هاجم الفلسفة "من الداخل"، فإننا نعني عدة أمور:

أولاً: أنه استخدم أدوات الفلاسفة أنفسهم ضدهم.الغزالي لم يهاجم المنطق الأرسطي، بل استخدمه في نقده للفلسفة. هو لم يقل: "المنطق باطل"، بل قال: "المنطق صحيح، لكن تطبيقاتكم له خاطئة". هذا هو الفرق الجوهري بين الناقد الحقيقي والمهاجم من الخارج. الناقد الحقيقي يتقن لغة خصمه، ويدخل معركته على أرضه، لكنه يقلب الأدوات ضده.

ثانياً: أنه أظهر تناقضات داخلية في النسق الفلسفي .الغزالي في "تهافت الفلاسفة" لم يهاجم الفلسفة من منطلق ديني فقط، بل أظهر أن الفلاسفة أنفسهم متناقضون في أقوالهم. مثلاً: هم يقولون بقدم العالم، لكن مذهبهم في "العلة والمعلول" يقود إلى حدوث العالم. هم يقولون بضرورة السببية، لكن مذهبهم في "الإرادة الإلهية" لا يتفق مع هذه الضرورة. هذه "التفكيكات الداخلية" هي التي جعلت "التهافت" كتاباً فلسفياً بامتياز، وليس مجرد رد لاهوتي.

ثالثاً: أنه ميز بين "الفلسفة" و"المذهب الفلسفي" ."الغزالي لم يكن يهاجم "التفلسف" (أي عملية البحث العقلي) بل كان يهاجم "الفلسفة" بوصفها مجموعة من المذاهب الجامدة. وهو بهذا التمييز يفتح الباب أمام "نوع جديد من التفلسف" لا يقع في فخ التحول إلى مذهب. هذا هو بالضبط مشروعه الإيجابي الذي سنراه في القسمين الثاني والثالث.

رابعا: تهافت الفلاسفة": لماذا هذا العنوان تحديداً؟

قبل أن ننهي هذا الفصل، لا بد أن نتوقف لحظة عند عنوان الكتاب: "تهافت الفلاسفة". لماذا "تهافت" وليس "نقض" أو "دحض" أو "تفنيد"؟ التهافت، في اللغة العربية، يعني السقوط والانهدام. يقال "تهافتت البناية" إذا سقطت وتداعت أركانها. وهذا المعنى مهم جداً. فالغزالي لا يريد أن يقول: "أنا أكبر منكم، وأنا سأنقض أقوالكم"، بل يريد أن يقول: "أقوالكم متناقضة من داخلها لدرجة أنها تسقط بنفسها دون حاجة إلى هدم خارجي."

هذا الفرق دقيق لكنه عميق. "النقض" يفترض أن هناك بناية قائمة وأن الناقض يأتي من خارجها لهدمها. أما "التهافت" فيفترض أن البناية مهلهلة من الأساس، وأنها ستسقط من تلقاء نفسها بمجرد أن نكشف تناقضاتها الداخلية. والغزالي، في "تهافته"، يفعل هذا بالضبط: يترك الفلاسفة يتقاتلون مع بعضهم البعض، ويظهر كيف أن أقوالهم تتهافت. وهو ليس بحاجة إلى أن يقيم بناءً بديلاً (في هذا الكتاب على الأقل)، بل فقط أن يكشف أن بناءهم ليس صلباً كما يظنون.

أطروحة الفصل: لم يكن هجوم الغزالي على الفلسفة نابعاً من جهل أو تعصب، بل من قراءة عميقة كشفت له أن "أرسطية الفارابي و ابن سينا" تحولت إلى مذهب لا إلى منهج للتفلسف، وهو ما جعله يهاجمها من الداخل لا من الخارج.

نعود الآن إلى السؤال الذي بدأنا به هذا الفصل: متى تموت الفلسفة؟ الجواب، على ضوء ما قدمناه، هو :**تموت الفلسفة حين تتوقف عن التساؤل، وحين تتحول إلى مذهب يُقدس المؤسسين ويُكرِّر الأجوبة، وحين تصبح سلطة معرفية تُقصي كل من يفكر بشكل مختلف.**

الغزالي، بهذا المعنى، ليس "قاتل الفلسفة" في الإسلام، بل هو "منقذ الفلسفة" من موتها السريري. هو من أيقظها من سباتها المذهبي، ومن أعاد لها روح التساؤل والنقد. صحيح أنه هاجم الفلاسفة، لكنه هاجم "مذهبهم" لا "منهجهم". وصحيح أنه قال بكفرهم في ثلاث مسائل، لكن هذا كان في سياق صراع فكري لا يلغي قيمته الفلسفية.

ما يهمنا في هذا الكتاب ليس تقييم الغزالي من وجهة نظر دينية، بل فهمه كفيلسوف أسس لطريقة جديدة في التفكير: طريقة "الشك المنهجي" و"نقد المقدمات" و"مركزية الذات الشاكة". هذه الطريقة، كما سنرى في القسم الثاني، هي نفسها التي سيعيد اكتشافها ديكارت بعد خمسمئة عام، وستصير أساساً للحداثة الفلسفية في أوروبا.

أما ابن رشد، الذي سنتناوله في الفصول القادمة، فقد كان "حارس الأرسطية" أكثر مما كان "مؤسس الحداثة". وهذا هو موضوع الفصل التالي.

مراجع الفصل الأول:

المصادر الأساسية (النصوص الفلسفية):

- **Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah (The Incoherence of the Philosophers)*, ed. and trans. Michael E. Marmora (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000).** النص الأساسي لنقد الغزالي للفلسفة المشائية. سنعتمد على هذه الترجمة الإنجليزية مع الرجوع إلى الأصل العربي.
- **Al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalal (Deliverance from Error)*, trans. R. J. McCarthy in *Freedom and Fulfillment* (Boston: Twayne Publishers, 1980).** السيرة الفكرية للغزالي، وهي الأساس لفهم "الأزمة" التي مر بها.
- **Ibn Sina (Avicenna), *Al-Shifa': al-Ilahiyyat (The Metaphysics of The Healing)*, ed. and trans. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005).** المصدر الرئيسي للفلسفة السيناوية التي هاجمها الغزالي.
- **Ibn Sina, *Al-Najat (The Deliverance)*, trans. F. Rahman Toronto: University of Toronto Press, 1952.** صيغة مختصرة لفلسفة ابن سينا.
- **Al-Farabi, *Mabadi' Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah (The Principles of the Opinions of the People of the Virtuous City*, trans. R. Walzer Oxford: Oxford University Press, 1985).** النص الأساسي للفلسفة السياسية الفارابية التي تمثل نموذج النسق المغلق.
- **Aristotle, *Metaphysics*, trans. W. D. Ross (Oxford: Oxford University Press, 1924).** للرجوع إلى النص الأرسطي الأصلي ومقارنته بقراءة الفارابي وابن سينا.

الدراسات الثانوية:

- **Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasaid Society* (London: Routledge, 1998).** المرجع الأساسي لحركة الترجمة من اليونانية إلى العربية.
- **Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009).** دراسة حديثة ومعمقة لفلسفة الغزالي، ترفض التصوير التقليدي له كعدو للعقل.
- **Richard M. Frank, *Al-Ghazali and the Ash'arite School* (Durham, NC: Duke University Press, 1994).** عن علاقة الغزالي بالأشعرية وتأثيرها على نقده للفلسفة.
- **Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School* (London: Routledge, 1992).** دراسة عن الفارابي وتأثيره في تكوين المدرسة المشائية الشرقية.
- **Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992).** مقارنة بين الفلاسفة الثلاثة في نظرية العقل، وهي أساسية لفهم مشروع كل منهم.
- **Jules Janssens, *Ibn Sina and his Influence on the Arabic and Latin World* (Aldershot: Ashgate, 2006).** عن ابن سينا وتأثيره المباشر وغير المباشر.
- **George F. Hourani, "The Dialogue between al-Ghazali and the Philosophers on the Eternity of the World," *The Muslim World* 48 (1958): 183-191.** مقال مهم عن مسألة قدم العالم كحالة دراسة لنقد الغزالي.
- **فخر الدين الرازي، *مناقب الشافعي* بيروت: دار الكتب العلمية، 2000 .** للحصول على صورة الغزالي من منظور معاصر له من المدرسة الأشعرية.
- **مصطفى عبد الرازق، *تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية* القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1944** دراسة كلاسيكية عربية عن نشأة الفلسفة الإسلامية.
- **محمد عابد الجابري، *تكوين العقل العربي*)بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984 .(**لقراءة نقدية لتحول الفلسفة إلى مذهب من منظور عربي معاصر.

الفصل الثاني: البنية الأبستمولوجية للمدونة الأرسطية قبل الغزالي

تمهيد الفصل: ما الذي كان يهاجمه الغزالي بالضبط؟

قبل أن نفهم لماذا هاجم الغزالي الفلسفة، وقبل أن نقدر عمق هذا الهجوم وجذريته، لا بد أن نقف وقفة تأملية أمام "الضحية" التي كان الغزالي يستهدفها. لم يكن الغزالي يهاجم "أرسطو" بالمعنى التاريخي، أي ذلك الرجل الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد في أثينا، وعلَّم الإسكندر الأكبر، وأسس المدرسة المشائية. ولا كان يهاجم "اليونان" كشعب أو كحضارة. بل كان يهاجم شيئاً أكثر تحديداً وأكثر خطورة :**النسق الأرسطي كما صاغه الفارابي وابن سينا، واتخذ شكل "نظرية معرفية مغلقة" تدّعي أنها تمتلك اليقين المطلق في كل شيء.**

ولكي ندرك ما يعنيه "النسق المغلق"، تأمل معي هذه الصورة الذهنية: الفلسفة المشائية الشرقية كانت تشبه هرمًا مصريًا عملاقًا. قاعدة هذا الهرم هي "المنطق" الأرسطي، الذي يعتبر أداة التفكير الصحيح. وفوق هذه القاعدة توجد "الطبيعيات"، أي دراسة العالم المادي وقوانينه. وفوق الطبيعية توجد "الرياضيات"، التي تصل بين المادة واللا مادة. ثم في قمة الهرم توجد "الإلهيات"، أي دراسة الله والعقول المفارقة والمعاد. كل طابق في هذا الهرم يرتكز على الذي قبله، والهرم بأكمله يرتكز على قاعدة المنطق التي لا تهتز. وإذا سقطت قاعدة المنطق، أو إذا تشققت، فإن الهرم بأكمله ينهار.

الغزالي، أيها القارئ، لم يحاول أن يهدم الهرم من الخارج بمدفعية لاهوتية، بل دخل إلى داخله، وصعد إلى كل طابق، وأظهر أن الطوابق لا ترتكز على بعضها البعض بالضرورة التي يدعيها الفلاسفة .بل إنه أظهر في بعض الأحيان أن الطوابق تتناقض مع بعضها البعض. وهذا هو ما يعني "تهافت الفلاسفة": ليس هجوماً خارجياً، بل اكتشافاً لتناقضات داخلية تؤدي إلى انهيار البناء من ذاته.

إن ما سنفعله في هذا الفصل هو أن نرسم خريطة دقيقة لهذا الهرم الأرسطي كما صاغه الفارابي وابن سينا. سنبدأ من القاعدة: مفهوم البرهان وكيف تحول من أداة إلى سلطة. ثم سنصعد إلى الطوابق العليا: سلم الموجودات ونظرية الفيض، والعلاقة بين الضرورة العقلية والضرورة الوجودية. وأخيراً سنصل إلى اللحظة الحاسمة: لماذا كان نقد الغزالي للسببية هو المفتاح لتفكيك الهرم بأكمله. هذا الفصل، إذاً، هو تأسيس لـ "التشريح الفلسفي" الذي سيقوم به الغزالي في "تهافت الفلاسفة" والذي سنراه بالتفصيل في الفصل الثالث.

المبحث الأول: مفهوم البرهان عند ابن سينا: من أداة للوصول إلى اليقين إلى سلطة معرفية لا تجوز مناقشتها

أولا: البرهان الأرسطي بين المنطق والحقيقة

لنبدأ من نقطة بديهية لكنها، كما هي عادتنا في هذا الكتاب، تحمل في طياتها أعقد الإشكاليات :**ما هو "البرهان" عند أرسطو، وكيف فهمه ابن سينا؟**

أرسطو، في كتابه "الأورغانون" (وهو اسم يوناني يعني "الآلة" أو "الأداة"، ويشير إلى مجموعة كتبه في المنطق)، ميز بين أنواع مختلفة من الخطاب:

- **الجدل** :(Dialectic) وهو خطاب يقوم على مقدمات محتملة أو مشهورة، وينتهي إلى نتائج محتملة. الجدل مفيد في المناقشات والحوارات، لكنه لا ينتج يقيناً مطلقاً.
- **السفسطة** :(Sophistic) وهو خطاب يقوم على مقدمات مغالطية، وينتهي إلى نتائج باطلة.
- **الشعر** :(Poetic) وهو خطاب يقوم على التخييل والتأثير العاطفي، ولا يهتم بالصدق بقدر ما يهتم بالجمال.
- **البرهان** :(Demonstration - Apodeixis) وهو خطاب يقوم على مقدمات "صادقة وأولية وعلية وأقدم من النتيجة وأشهر منها"، وينتهي إلى نتائج يقينية ضرورية لا تحتمل النقيض.

البرهان، إذاً، هو أرقى أنواع الخطاب العقلي لأنه يؤدي إلى "العلم اليقيني" الذي لا شك فيه. والبرهان يقوم على "القياس البرهاني"، وهو قياس من الشكل الأول (كل ب هو ج، كل أ هو ب، إذن كل أ هو ج) لكن بشرط أن تكون مقدماته يقينية وضرورية.

حتى هنا، ليس هناك مشكلة. أرسطو يصف أنواع الخطاب، ويحدد شروط اليقين. هذا وصف منهجي، لا أكثر.

ثانيًا: ابن سينا وتحويل البرهان من وصف إلى سلطة

التحول الكبير حدث مع ابن سينا. فابن سينا لم يكتفِ بوصف البرهان كأحد أنواع الخطاب، بل جعله **المعيار الوحيد للمعرفة الصحيحة** .وأي معرفة لا تتوافق مع شروط البرهان الأرسطي، أو لا يمكن إنتاجها عن طريق قياس برهاني، فهي ليست معرفة حقيقية بل هي "ظن" أو "وهم" أو "تقليد."

هذا التحول دقيق لكنه قاتل. اسمحوا لي أن أشرح لماذا.

عند أرسطو، البرهان هو "صفة" لبعض القضايا التي نعرفها. أي أننا نعرف شيئاً ما بشكل يقيني، ثم نصوغ هذا اليقين في شكل قياس برهاني. أما عند ابن سينا، فالعملية تنعكس: "الشكل" البرهاني (أي القياس) يصبح هو "السبب" في اليقين. أي أننا نثق في نتيجة القياس ليس لأننا نعرف مقدماتها بالبداهة، بل لأن القياس "صحيح الصياغة". هذا هو جوهر التحول من "منطق المحتوى" إلى "منطق الشكل."

للتوضيح، تأمل هذا المثال: أنت تعرف أن النار تحرق، وأن يدك ملامسة للنار، فأنت تستنتج أن يدك ستحترق. في المنطق الأرسطي الأصلي، يقينك بالنتيجة يأتي من معرفتك المباشرة بقدرة النار على الإحراق، وليس من صياغة القياس. أما في المنطق السينوي، فإذا

صغت القياس بشكل صحيح (كل نار تحرق، وهذه يد ملامسة للنار، إذن هذه اليد ستحترق)، فإنك تثق في النتيجة لأن القياس صحيح، حتى لو لم تكن قد جربت يدك على النار من قبل!

هذا هو مغزى التحول : تحول البرهان من "وصف لكيفية تنظيم المعرفة الموجودة" إلى "آلة لإنتاج معرفة جديدة من مجرد الشكل الصوري."

ثالثا: عو اقب تحويل البرهان إلى سلطة

ما هي عواقب هذا التحول؟ إذا تأملنا قليلاً، سنكتشف أنها عواقب وخيمة على الفلسفة نفسها.

العاقبة الأولى :إقصاء كل أشكال المعرفة التي لا تأتي على شكل قياس برهاني. المعرفة القلبية، والمعرفة الذوقية، والمعرفة الحدسية، وحتى المعرفة النبوية، كلها تصبح "غير يقينية" لمجرد أنها لا تأتي في صورة قياس منطقي. هذا إقصاء واضح.

العاقبة الثانية :جعل "الشكل" أهم من "المحتوى". يمكن لقياس أن يكون صحيح الصياغة لكن مقدماته خاطئة، والمنطق السينوي لا يملك آلية لاكتشاف خطأ المقدمات، لأنه مشغول بالشكل فقط. فكيف نميز بين مقدمات صادقة وأخرى خاطئة؟ هذا هو السؤال الذي لم يقدم ابن سينا إجابة مقنعة عليه.

العاقبة الثالثة :تقديس "البرهان" كحقيقة مطلقة، وتحويله من أداة بشرية إلى "سلطة معرفية" لا تجوز مناقشتها. كل من يخالف نتيجة قياس برهاني فهو إما جاهل بالمنطق، أو معاند للحقيقة. لا مجال للاحتمال، ولا مجال للخطأ، ولا مجال للرأي الآخر.

العاقبة الر ابعة :تحويل الفلسفة من "بحث عن الحقيقة" إلى "دفاع عن الحقيقة". إذا كنت تمتلك البرهان، فلن تحتاج إلى البحث أكثر، بل ستحتاج فقط إلى الدفاع عما تملكه ضد خصومك. وهذا هو بالضبط ما حدث: الفلسفة المشائية أصبحت مذهباً دفاعياً، وليس منهجاً استكشافياً.

ر ابعا: كيف استخدم الغزالي هذا التحول ضده؟

الغزالي، بذكائه الفلسفي الحاد، لاحظ هذا التحول وأدرك أنه نقطة ضعف الفلسفة المشائية، وليس قوتها. ماذا فعل؟ **لقد طالب الفلاسفة أن يطبقوا معاييرهم على أنفسهم.**

قال لهم الغزالي: أنتم تزعمون أن اليقين لا يتحقق إلا بالبرهان. حسناً، إذن طبِّقوا هذا المعيار على مقدماتكم الأولى. كيف عرفتم أن مقدماتكم صادقة؟ هل لديها برهان؟ إذا كانت لديها برهان، فهي ليست "أولية" بل هي نتائج لبراهين أخرى، ونحن بحاجة إلى براهين لتلك البراهين، وهكذا إلى ما لا نهاية. وإن لم تكن لديها برهان، فهي ليست يقينية، وبالتالي النتائج المبنية عليها ليست يقينية أيضاً.

هذه هي "مشكلة التسلسل اللانهائي" في البرهنة، وهي مشكلة كلاسيكية في نظرية المعرفة. الغزالي لم يخترعها، لكنه وظفها بشكل قاتل ضد الادعاءات السينوية.

رد الفلاسفة على هذا الاعتراض عادة ما يكون: "المقدمات الأولى بديهية، لا تحتاج إلى برهان، والعقل يقبلها مباشرة". لكن الغزالي سيرد عليهم في "المنقذ" (كما سنرى في القسم الثاني) بأن "البديهي" نسبي، وأنه قد يكون مجرد عادة ذهنية، لا ضرورة عقلية.

بهذا يكون الغزالي قد قلب الطاولة على الفلاسفة: سلاحهم الذي كانوا يستخدمونه لإقصاء الآخرين أصبح هو نفسه مستهدفاً للنقد والشك. وهذا هو معنى أن يهاجم الفلسفة "من الداخل."

المبحث الثاني: سلم الموجودات ونظرية الفيض: كيف تحولت الميتافيزيقا الأرسطية إلى نظام مغلق

أولا: نظرية الفيض: القلب النابض للنسق المشائي

إذا كان المنطق والبرهان هما "القاعدة" التي يرتكز عليها الهرم الفلسفي، فإن "نظرية الفيض" هي "القلب" الذي يضخ الدم في شرايين هذا الهرم. بدون نظرية الفيض، تظل الميتافيزيقا الأرسطية مشروعاً مفتوحاً غير مكتمل. لكن مع نظرية الفيض، يصبح كل شيء في مكانه: الله، العقول المفارقة، النفوس الفلكية، العالم المادي، الإنسان، المعرفة، السعادة، الشقاء... كل شيء يرتبط ببعضه البعض في سلسلة ضرورية لا تقبل التغيير.

لكن ما هي نظرية الفيض بالضبط؟

الفكرة الأساسية لنظرية الفيض هي أن العالم لم "يُخلق" بإرادة حرة من لا شيء، بل "فاض" عن الله كما يفيض النور عن الشمس، أو كما يفيض الماء عن النبع. الله، في هذه النظرية، هو "الواجب الوجود" الذي لا يمكن ألا يكون، وهو "خير محض" و"كمال مطلق". ومن تمام كمال وجوده أنه لا يمكن أن يحجب خيره عن غيره. لذلك، فهو "يفيض" الوجود على ما دونه.

ولكن الفيض لا يحدث بشكل عشوائي. بل يحدث وفق ترتيب هرمي دقيق. إليك هذا الترتيب كما صاغه ابن سينا:

المرتبة الأولى :الله (الواجب الوجود) يتأمل ذاته، فيفيض عنه "العقل الأول". هذا العقل الأول هو أول الموجودات الممكنة، وهو كامل من حيث أنه صادر عن الله، وناقص من حيث أنه ممكن الوجود بذاته.

المرتبة الثانية :العقل الأول يتأمل الله، فيفيض عنه "العقل الثاني". ويتأمل ذاته، فيفيض عنه "نفس الفلك الأقصى" (أي فلك الكواكب الثابتة). ويتأمل إمكانه (أي كونه ممكناً بذاته)، فيفيض عنه "جرم الفلك الأقصى."

المرتبة الثالثة :العقل الثاني يتأمل الله، فيفيض عنه "العقل الثالث". ويتأمل ذاته، فيفيض عنه "نفس فلك زحل". ويتأمل إمكانه، فيفيض عنه "جرم فلك زحل."

وهكذا ننزل في المراتب حتى نصل إلى **العقل العاشر** (ويسمى أيضاً "العقل الفعال" أو "الروح القدس" عند ابن سينا). هذا العقل العاشر هو الذي يدبر عالمنا الأرضي، وهو الذي يفيض على النفوس البشرية المعرفة والعلم.

ثانيًا: لماذا هذه النظرية "نظام مغلق"؟

نظرية الفيض، كما ترى، نظرية جميلة جداً في تناسقها وانتظامها. وكأنها سلسلة ذهبية تصل الأرض بالسماء، والسماء بالله. لكن هذه الجمالية تحمل في طياتها مشكلة فلسفية عميقة :**النظام مغلق تماماً، ولا يترك مجالاً لأي جديد.**

أولاً: لا مجال للإرادة الحرة .الفيض يحدث بضرورة، وليس باختيار. الله، في هذه النظرية، لا "يختار" أن يخلق العالم، بل العالم "يفيض" عنه لأنه لا يمكنه ألا يفيض. وهذا، كما لاحظ الغزالي، يتناقض مع فكرة الإله الذي يريد ويختار ويفعل ما يشاء.

ثانياً: لا مجال للمعجزة .إذا كان العالم يصدر عن الله بالفيض الضروري، فإن قوانين هذا الفيض (أي قوانين الطبيعة) هي قوانين ضرورية لا يمكن أن تتغير. المعجزة، التي هي خرق لهذه القوانين، تصبح مستحيلة أو على الأقل غير قابلة للتفسير في هذا النسق.

ثالثاً: لا مجال للصدفة أو الاحتمال .كل شيء في هذا النسق محدد سلفاً بمكانه في سلسلة الفيض. لا يوجد شيء اسمه "حدث عشوائي" أو "احتمال غير محدد". حتى الشرور والآلام لها مكانها الضروري في هذا النظام، لأنها نتاج نقص الموجودات الممكنة، وهذا النقص ضروري وغير قابل للتغيير.

رابعاً: لا مجال للتاريخ .إذا كان العالم أزلياً (كما سنرى في المبحث الخامس من الفصل التالي)، فلا توجد "بداية" ولا "نهاية" ولا "تطور" ولا "تغير جوهري". كل ما يحدث هو مجرد تكرار لنمط أبدي لا يتغير. التاريخ، بهذا المعنى، يصبح مجرد وهم، أو على الأقل غير ذي أهمية فلسفية.

ثالثا: كيف نقد الغزالي نظرية الفيض؟

نقد الغزالي لنظرية الفيض كان من أعنف ما كتبه في "تهافت الفلاسفة". وتركَّز نقدُه على ثلاث نقط رئيسية.

النقطة الأولى: استحالة صدور كثير عن واحد .قال الغزالي: كيف يمكن لواحد بسيط (الله) أن يصدر عنه كثير (العالم بكثافته وتعدده)؟ الفلاسفة أجابوا بأن الصدور يتم على مراتب، وأن الكثرة تنشأ من "تعدد الاعتبارات" في العقول المفارقة (تأمل الله، تأمل الذات، تأمل الإمكان). لكن الغزالي رد بأن هذه الاعتبارات مجرد "أمور عقلية" لا وجود لها في الخارج، وأنه لا يمكن للواحد أن ينتج الكثرة بأي حال من الأحوال.

النقطة الثانية: تناقضات داخل النظرية .أظهر الغزالي أن نظرية الفيض تتناقض مع مبادئ المنطق الأرسطي نفسها. مثلاً: أرسطو يقول إن "الفعل لا يصدر إلا عن فاعل عاقل". والفيض، كما تصوره الفلاسفة، هو صدور تلقائي ليس عن إرادة ولا عن عقل (إذ الله يتأمل ذاته، لكن هذا "التأمل" ليس "إرادة" بالمعنى القوي). فالفيض إذاً هو فعل بلا فاعل عاقل، وهذا يناقض الأصل الأرسطي.

النقطة الثالثة: التهافت بين القول بالفيض والقول بقدم العالم .إذا كان العالم قديماً (أزلياً)، فماذا يعني أن العالم "فيض" عن الله؟ الفيض فعلية واستمرارية، لكن القدم يفترض أزلية لا تحتاج إلى فيض. الغزالي أظهر أن الفلاسفة لم يوفقوا بين هذين المبدأين بشكل مقنع.

رابعا: ماذا بقي من الفلسفة بعد نقد نظرية الفيض؟

إذا سقطت نظرية الفيض، ماذا يبقى من الميتافيزيقا المشائية؟ الجواب :**شيء قليل جداً** .لأن نظرية الفيض هي العمود الفقري الذي يربط الإلهيات بالطبيعيات. بدونها، يصبح الله منفصلاً عن العالم، وتصبح العقول المفارقة مجرد فرضيات، ويصبح العالم المادي بحاجة إلى تفسير جديد لوجوده وانتظامه.

الغزالي لم يقدم تفسيراً بديلاً في "تهافت الفلاسفة "(هذا ما سيتركه لكتابات أخرى، مثل "إحياء علوم الدين" و"الاقتصاد في الاعتقاد"). لكنه قدم ما هو أهم :**البرهان على أن النسق المشائي ليس ضرورياً، وأنه يمكن التفكير في العالم بطريقة مختلفة تماماً، طريقة تترك مجالاً لإرادة الله الحرة، وإمكان المعجزة، واحتمال حدوث ما لا تتوقعه الضرورة العقلية.**

هذا الفتح لأفق جديد من التفكير هو، في نظري، العلامة الأكثر دلالة على أن الغزالي كان "فيلسوفاً حداثياً" قبل الحداثة. لأنه لم يكتفِ بنقد النسق القديم، بل أشار إلى إمكانية نسق جديد. وهذا هو بالضبط ما سيفعله ديكارت بعده: يشكك في كل شيء، ثم يعيد البناء من جديد. الغزالي يختلف في "كيفية" إعادة البناء، لكنه يتفق في "ضرورة" إعادة البناء.

المبحث الثالث: العلاقة بين الضرورة العقلية والضرورة الوجودية: نقد الغزالي لخلط المستويات

أولا: ما الفرق بين الضرورة المنطقية والضرورة الوجودية؟

لنبدأ بتفرقة فلسفية بالغة الأهمية، وهي التفرقة بين:

- **الضرورة المنطقية** :وتعني أن النتيجة تتبع المقدمات بشكل لا يقبل النقيض في عالم المنطق. مثلاً: من "كل إنسان حيوان" و"زيد إنسان" نستنتج "زيد حيوان" بضرورة منطقية. لكن هذه الضرورة لا تخبرنا شيئاً عن "الحقيقة الواقعية" لزيد. إنما تخبرنا عن العلاقة بين القضايا فقط.
- **الضرورة الوجودية** :وتعني أن شيئاً ما في العالم الخارجي "لا يمكن ألا يكون". مثلاً: قولنا "النار تحرق" يفترض أن هناك ضرورة وجودية تربط بين "النار" و"الإحراق" في العالم الخارجي.

المشكلة التي كشفها الغزالي هي أن الفلاسفة المشائيين خلطوا بين هذين النوعين من الضرورة. هم اعتقدوا أن كل ما هو "ضروري منطقياً" (أي صحيح في عالم القضايا) هو أيضاً "ضروري وجودياً" (أي واقعي في العالم الخارجي). وهذا الخلط هو مصدر معظم أخطائهم، حسب الغزالي.

ثانيّا: أمثلة على خلط الضرورتين في الفلسفة المشائية

المثال الأول: السببية .الفلاسفة المشائيون قالوا: "كل علة تستلزم معلولها بضرورة عقلية". أي أن وجود العلة يستلزم وجود المعلول بشكل ضروري، مثلما أن وجود الأربعة يستلزم وجود الزوجية (ضرورة منطقية). الغزالي اعترض: العلة والمعلول شيئان موجودان في العالم الخارجي، وعلاقتهما ليست علاقة منطقية بل علاقة وجودية. وصِف هذه العلاقة بأنها "ضرورية" هو خلط بين المنطق والواقع.

المثال الثاني: الإلهيات .الفلاسفة قالوا: "الواجب الوجود يستلزم وحدته وبساطته وقدمه". هذه الاستلزامات صحيحة في عالم المنطق (إذا افترضنا تعريفهم للواجب الوجود). لكن هل هي صحيحة في الواقع؟ هل الله "بالضرورة" واحد فقط؟ هل هو "بالضرورة" بسيط لا تركيب فيه؟ هل هو "بالضرورة" قديم؟ لا يمكن الجزم بذلك، لأن هذه قضايا وجودية تتعلق بالله في ذاته، وليست قضايا منطقية يمكن حسمها بالبرهان وحده، حسب الغزالي.

المثال الثالث: النفس والعقل .الفلاسفة قالوا: "النفس الناطقة جوهر مجرد لا يموت بموت البدن". هذا الاستنتاج مبني على مقدمات عقلية معينة (النفس تعقل المعقولات المجردة، فإذا كانت تعقل المجردات فهي مجردة، وإذا كانت مجردة لا تموت بموت المادة). لكن الغزالي يقول: هذا كله ضرورة منطقية شرطية (إذا كانت المقدمات صحيحة فالنتيجة ضرورية). لكن هل المقدمات صحيحة في الواقع؟ هل النفس حقاً جوهر مجرد؟ هذا يحتاج إلى برهان وجودي، وليس مجرد استنتاج منطقي من مقدمات مفترضة.

ثالثا: نقد الغزالي لخلط الضرورتين: كيف ولماذا؟

نقد الغزالي لخلط الضرورتين هو من أعمق ما كتبه، لأنه يمس جوهر "الطموح الفلسفي" نفسه. طموح الفلسفة منذ أفلاطون وأرسطو هو الوصول إلى حقائق "ضرورية" و"أبدية" و"مطلقة" عن الواقع. الغزالي يقول إن هذا الطموح مشروع، لكن طريق الفلاسفة إليه خاطئ، لأنهم ظنوا أن الضرورة المنطقية كافية لضمان الضرورة الوجودية.

لماذا هذا الخلط خطير؟

لأنه يجعل الفيلسوف يعتقد أنه يمتلك "الحقيقة المطلقة" بينما هو في الحقيقة لا يملك إلا "تماسكاً منطقياً داخلياً" لنسقه. يمكنك أن تبني نسقاً منطقياً متماسكاً تماماً حول فكرة أن "الأرض مسطحة"، ويمكنك أن تستنتج نتائج كثيرة من هذه المقدمة بضرورة منطقية. لكن هذا لا يجعل الأرض مسطحة في الواقع.

الفلسفة المشائية، حسب الغزالي، بنت نسقاً منطقياً رائعاً، لكنها لم تستطع أن تثبت أن مقدماته الأولى (مثل: "العالم ممكن بذاته"، "الله واجب الوجود"، "العلة لا تستغني عن المعلول") هي حقائق وجودية، وليست مجرد افتراضات عقلية.

رابعا: العواقب: هل يمكن للعقل البشري أن يصل إلى اليقين المطلق؟

هذا السؤال هو جوهر الصراع بين الغزالي والفلاسفة، وهو السؤال الذي سيبقى مفتوحاً طوال هذا الكتاب. الغزالي لا يقول إن العقل البشري عاجز تماماً عن الوصول إلى اليقين. هو نفسه وصل إلى يقين "مثل حس الشمس ليس فوقه يقين" كما يصف في "المنقذ". لكنه يقول إن هذا اليقين لم يأتِ من "البرهان العقلي" وحده، بل من "النور القلبي" الذي أشرق في قلبه بعد أزمة الشك.

باختصار: الغزالي يضع حداً لطموح العقل. العقل مهم، وهو أداة أساسية، لكنه ليس "كلي القدرة". هناك حقائق لا يمكن الوصول إليها بالعقل وحده، وهناك يقينيات لا يمكن للبرهان العقلي أن يضمنها. وهذا التواضع المعرفي هو، في نظري، أكثر ما يميز الغزالي عن الفلاسفة الذين يعبدون العقل ويثقون فيه ثقة مطلقة.

المبحث الرابع: لماذا كان نقد الغزالي للسببية هو المدخل إلى تفكيك النسق الأرسطي كله؟

أولا: السببية: العمود الفقري للعقلانية الأرسطية

لنصل الآن إلى النقطة الأكثر حسماً في هذا الفصل بأكمله، بل وفي علاقة الغزالي بالفلسفة المشائية برمتها .**لماذا السببية؟** لماذا جعل الغزالي نقد السببية هو السلاح الرئيسي في هجومه على الفلاسفة؟

الجواب: لأن السببية هي "العمود الفقري" للعقلانية الأرسطية، وربما للعقلانية الغربية ككل حتى هيوم وديكارت وكانط. بدون السببية، ينهار كل شيء: العلم الطبيعي يصبح مستحيلاً، لأن العلم يعتمد على افتراض أن الحوادث لها أسباب ثابتة. الميتافيزيقا تصبح مستحيلة، لأن البرهان على وجود الله (برهان العلة الأولى) يعتمد على مبدأ أن لكل حادث علة. وحتى المعرفة اليومية تصبح مستحيلة، لأننا لا نستطيع أن نتنبأ بأن النار ستحرق غداً إذا كنا لا نؤمن بعلية ثابتة بين النار والإحراق.

لهذا السبب كان الفلاسفة المشائيون، ومن بعدهم كل العقلانيين الغربيين، يدافعون عن السببية كأنها "الخط الأحمر" الذي لا يمكن تجاوزه. والغزالي، بعبقريته النقدية، اختار أن يضرب هذا الخط الأحمر، ليس لأنه يريد هدم العلم والعقل، بل لأنه يريد أن يظهر أن "الإيمان بالسببية" ليس "برهاناً عقلياً" بل هو "عادة ذهنية" اعتدناها، ويمكن أن يكون الكون مختلفاً تماماً عما نعتقد.

ثانيّا: النظرية الأشعرية للعادة والأعراض: البديل الغزالي للعلية الأرسطية

لكي نفهم نقد الغزالي للسببية، لا بد أن نفهم البديل الذي قدمه، وهو البديل الذي استقاه من المدرسة الأشعرية التي ينتمي إليها. (لكن تذكر، أيها القارئ، أن الغزالي لم يكن أشعرياً تقليدياً، بل طور المذهب الأشعري في اتجاه فلسفي أعمق، كما يرى بعض الباحثين المعاصرين مثل فرانك جريفيل.)

ماذا تقول النظرية الأشعرية في العلية؟

تقوم النظرية الأشعرية على فكرة أن الله هو "الفاعل الحقيقي الوحيد". كل ما نراه في العالم من حوادث وأفعال وعلاقات ليس له فاعلية ذاتية، بل هو مجرد "عادة" أجراها الله ويمكنه أن يغيرها متى شاء.

تطبيقاً على السببية الطبيعية: عندما نلمس النار ونشعر بالحرق، فإننا نظن أن "النار" هي "علة" الحرق. لكن الأشاعرة (والغزالي معهم) يقولون: لا، الله هو الذي خلق الحرق عند ملامسة النار. والنار نفسها لا تملك أي قدرة على الإحراق. العلاقة بين النار والحرق ليست علاقة ضرورية عقلية، بل هي مجرد "عادة "(بالعبرية: **הרגל**، بالإنجليزية custom :) اعتاد الله أن يخلق الحرق عند ملامسة النار. لكنه قادر على أن يخلق الحرق بدون نار (كما في المعجزة)، أو أن يخلق عدم الحرق مع وجود النار (كما في معجزة إبراهيم عليه السلام عندما ألقي في النار فلم تحرقه).

هذه النظرية تعرف باسم "نظرية العادة" (أو نظرية "لا علية إلا بالله"). وهي تبدو غريبة للذهن المعاصر الذي اعتاد على "قوانين الطبيعة" الثابتة. لكن الغزالي يدافع عنها بقوة، ويرى أنها تعبر عن توحيد الله بشكل أعمق من تصور الفلاسفة، كما سنرى في الفصل الثالث.

ثالثا: لماذا هذا النقد "مدخل إلى تفكيك النسق الأرسطي كله"؟

لنعد إلى سؤالنا المركزي: لماذا جعل الغزالي نقد السببية هو المفتاح؟

لأن نقد السببية يؤثر على **كل طو ابق الهرم الأرسطي**:

في الطبيعيات :إذا سقطت العلية الضرورية، سقطت معها فكرة "القوانين الطبيعية" بوصفها قوانين ضرورية لا تتغير. وأصبحت المعجزات ممكنة، ليس كخرق للقانون، بل كدليل على أن القانون لم يكن ضرورياً أصلاً.

في الإلهيات :إذا سقطت العلية الضرورية، سقط معها "برهان العلة الأولى" الذي يثبت وجود الله من خلال سلسلة الأسباب والمسببات في العالم. لأن البرهان يفترض أن لكل معلول علة، وهذا الافتراض يصبح مجرد "عادة" وليس ضرورة عقلية.

في نظرية الفيض :نظرية الفيض تقوم على فكرة أن "الواحد يصدر عنه الواحد" بضرورة. إذا سقطت العلية الضرورية، فلماذا لا يصدر عن الله "كثير" مباشرة؟ ولماذا لا يصدر عن الله شيء دون آخر؟ يمكن لله أن يخلق العالم مباشرة، بدون كل هذه المراتب والعقول المفارقة، لأنه لا توجد ضرورة تمنعه من ذلك.

في نظرية المعرفة :إذا سقطت العلية الضرورية، سقط معها "القياس البرهاني" الذي يعتمد على انتقال الضرورة من المقدمات إلى النتائج. لأن القياس يفترض أن هناك علاقة ضرورية بين "الكل" و"الجزء"، بين "القضية الشرطية" و"نتيجتها". هذه العلاقة، حسب الغزالي، ليست ضرورية بالمعنى الوجودي، بل هي أيضاً "عادة" ذهنية اعتدناها.

باختصار شديد :نقد الغزالي للسببية هو "القنبلة" التي فجر بها الهرم الأرسطي بأكمله. ومن دون هذه القنبلة، كانت فلسفته النقدية ستبقى مجرد تعديلات سطحية على النسق، وليست ثورة عليه.

رابعا: بين الغزالي وهيوم: أوجه الشبه والاختلاف

من المستحيل أن نقرأ نقد الغزالي للسببية دون أن نتذكر ديفيد هيوم (1711-1776)، الفيلسوف الأسكتلندي الذي صدم العقل الغربي بنقده للسببية بعد الغزالي بسبعمئة عام. هيوم قال إن علاقة العلة والمعلول ليست "ضرورية عقلية" بل هي مجرد "عادة نفسية" نتوقع بها حدوث المعلول بعد العلة لأننا ألفنا اقترانهما.

أوجه الشبه بين الغزالي وهيوم مذهلة :كلاهما يرفض الضرورة العقلية للعلاقة السببية. كلاهما يحيلها إلى "عادة" (عند الغزالي عادة إلهية، عند هيوم عادة نفسية). كلاهما يستخدم هذا النقد لإضعاف مزاعم العقل بالوصول إلى يقين مطلق عن العالم الخارجي.

أما أوجه الاختلاف فهي أكثر جوهرية :الغزالي يحيل "العادة" إلى إرادة الله الحرة، بينما هيوم يحيلها إلى تركيب نفسي بشري. الغزالي يستخدم نقد السببية لفتح الباب أمام الإيمان بالمعجزة والإرادة الإلهية، بينما هيوم يستخدمه للوصول إلى شكوكية معتدلة تترك العلم كما هو مع الإقرار بأن أساسه ليس عقلياً بالكامل. الغزالي يؤمن بوجود يقين أعلى (النور القلبي) يتجاوز العقل، بينما هيوم لا يؤمن بأي يقين يتجاوز العقل والحواس.

لكن المفارقة العجيبة أن هيوم لم يكن يعرف الغزالي بوضوح. التأثير هنا ليس مباشراً، بل هو "تشابه في البنية الفلسفية" ناتج عن تشابه في الأسئلة والتحديات. وهذا يؤكد فرضيتنا المركزية: أن الفلسفة الإسلامية، ممثلة بالغزالي، سبقت الفلسفة الغربية في طرح أسئلتها الكبرى، وأن الغرب أعاد اكتشاف بعض هذه الأسئلة لاحقاً، إما بتأثير غير مباشر أو باستقلالية تأتي من تشابه البنية العقلية للإنسان.

أطروحة الفصل: كان نقد الغزالي للسببية الطبيعية ليس مجرد قضية لاهوتية تتعلق بإمكان المعجزة، بل كان ضربة في قلب الأرسطية ذاتها، لأن الأرسطية تقوم بالكامل على مبدأ أن "العالم ضروري بسبب ضرورة العلة الأولى"

نعود إلى النهاية إلى أطروحة هذا الفصل، والتي تلخص كل ما سبق :**الغزالي لم يكن مهتماً بـ "المعجزة" فقط** .بل كان مهتماً بفكرة أعمق: أن العالم "ليس ضرورياً". وأن "الضرورة" التي يتحدث عنها الفلاسفة هي مجرد بناء عقلي يمكن تجاوزه.

هذه الفكرة، التي تبدو اليوم عادية أو حتى بديهية، كانت في زمن الغزالي (وفي زمن ديكارت أيضاً) فكرة ثورية خطيرة. لأنها تهدد أسس العقلانية الغربية كما أسسها اليونان، وتفتح الباب أمام "إله إبراهيم" مقابل "إله أرسطو"، وأمام "الإرادة" مقابل "العقل"، وأمام "التاريخ" مقابل "الأزلية."

الغزالي بهذا المعنى ليس مجرد "متكلم" يدافع عن العقيدة، بل هو "فيلسوف وجودي" يريد تحرير الإنسان من "ضرورة العالم" ليجعله يقف أمام "إله حي" يريد ويختار ويفعل ما يشاء. الإنسان في فلسفة الغزالي ليس مجرد عقل صغير في كون محكوم بقوانين ضرورية، بل هو "كائن واعي" يقف أمام "خالق حر" يمكنه أن يفعل كل شيء، في أي لحظة، بأي طريقة.

وهذا، في نظري، هو سر جاذبية الغزالي الفكرية، وهو أيضاً سر خطورته الفلسفية. لأنه يمثل "بديلاً" حقيقياً للتصور الأرسطي الميكانيكي للعالم، بديلاً يضع "الإرادة" و"الحرية" و"المعجزة" في مركز الوجود بدلاً من "الضرورة" و"الحتمية" و"القانون."

أما إذا كان هذا البديل مقنعاً فلسفياً أم لا، فهذا سؤال يختلف فيه الباحثون والفلاسفة. لكن أن يكون البديل مطروحاً ومصاغاً ومنظماً، فهذا يكفي لجعل الغزالي واحداً من أعظم فلاسفة التاريخ، ومن أكثرهم تأثيراً في مجرى الفكر الإنساني.

مراجع الفصل الثاني:

المصادر الأساسية (النصوص الفلسفية):

- **Aristotle, *Posterior Analytics (Analytica Posteriora)*, trans. Jonathan Barnes in *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I (Princeton: Princeton University Press, 1984).** النص الأرسطي الأصلي عن البرهان.
- **Ibn Sina (Avicenna), *Al-Burhan (The Demonstration)*, from *Al-Shifa': Al-Mantiq*, ed. A. Affifi (Cairo: Organisme Général des Imprimeries Gouvernementales, 1956).** كتاب البرهان من شفاء ابن سينا، وهو المصدر الرئيسي لنظرية البرهان السينوية.
- **Ibn Sina, *Al-Ilahiyyat (The Metaphysics)*, trans. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005), particularly Chapters 9-10 on emanation.** لنظرية الفيض.
- **Al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin (The Articles of the Muslims)*, ed. H. Ritter (Istanbul: Devlet Matbaası, 1929-1933).** المصدر الكلاسيكي لعلم الكلام الأشعري، لمعرفة أصول نظرية العادة.
- **Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah (The Incoherence of the Philosophers)*, trans. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000), particularly Discussions 1-3 on causality and Discussion 16 on emanation.** النص الرئيسي لنقد الغزالي للسببية والفيض.
- **Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad (Moderation in Belief)*, ed. I. A. Çubukçu and H. Atay (Ankara: Ankara University Press, 1962).** لرؤية الغزالي الكلامي الأكثر تقليدية.

الدراسات الثانوية:

- **Michael E. Marmura, "Al-Ghazali and the Problem of Causality," in *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers* (Binghamton, NY: Global Academic Publishing, 2005), pp. 115-126.** دراسة مهمة لنقد الغزالي للسببية.
- **Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), particularly Chapters 4-5 on causality and occasionalism.** التحليل الأكثر تفصيلاً وحداثة لفلسفة الغزالي، مع مقارنات مع هيوم وديكارت.
- **Richard M. Frank, "Al-Ghazali on the Agent and the Act," *Journal of the American Oriental Society* 117 (1997): 1-9.** عن فكرة الإرادة والفعل عند الغزالي.
- **Lenn E. Goodman, "Ghazali and Hume on Causality," in *Avicenna and His Heritage*, ed. J. Janssens and D. De Smet (Leuven: Leuven University Press, 2002), pp. 219-240.** مقارنة مهمة بين الغزالي وهيوم.
- **Herbert A. Davidson, "Al-Ghazali and the Problem of the Eternity of the World," in *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987), pp. 267-313.** عن نقد الغزالي لقدم العالم، وهو امتداد طبيعي لنقده للسببية.
- **Barry S. Kogan, "The Problem of Creation in Late Medieval Jewish Philosophy," in *Jewish Philosophy and the Academy*, ed. E. R. Wolfson (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1996).** عن تأثير نقد الغزالي للسببية على الفكر اليهودي (موسى بن ميمون)، وهذا سيأتي في الفصل العاشر.
- **Tony Street, "Arabic Logic," in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. P. Adamson and R. C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 247-265.** لفهم المنطق السينوي وتطوره.
- **أحمد فؤاد الأهواني، *الغزالي: ناقداً ومتصوفاً* (القاهرة: دار المعارف، 1961).** (دراسة عربية كلاسيكية تربط بين نقد الغزالي للفلسفة وتصوفه.)
- **زكي نجيب محمود، *الغزالي بين الشك واليقين* (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955).** (قراءة عربية حديثة لأزمة الغزالي الفلسفية.)
- **نصر حامد أبو زيد، *فلسفة الغزالي: بين التأويل والنقد* (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004).** (قراءة معاصرة ونقدية للغزالي من منظور تأويلي.)

الفصل الثالث: مشروع الغزالي في تهافت الفلاسفة: ثورة ضد الضرورة

تمهيد الفصل: بين "التهافت" و"التفكيك"

قبل أن ندخل إلى صميم كتاب "تهافت الفلاسفة"، أريدك أن تتوقف لحظة مع هذا العنوان الذي اختاره الغزالي. "تهافت"، كما أشرنا في الفصل الأول، يعني السقوط والانهدام من الداخل، لا الهدم من الخارج. وهذا المعنى اللغوي يحمل في طياته برنامجاً فلسفياً متكاملاً. فالغزالي لا يريد أن يبني فلسفة بديلة في هذا الكتاب (سيترك ذلك لكتب أخرى)، ولا يريد أن "يدحض" الفلاسفة بالمعنى الخشن للكلمة، بل يريد أن يريهم أن بناءهم الفلسفي يسقط من تلقاء نفسه بمجرد أن نسلط عليه ضوء النقد الداخلي.

هذا البرنامج، أيها القارئ، هو ما يمكننا تسميته، بلغة فلسفية معاصرة، **"تفكيكاً "**للنسق الأرسطي. فالغزالي يفعل ما سيفعله دريدا بعد تسعة قرون: يكشف عن الثنائيات الهرمية التي يقوم عليها الفكر الأرسطي (الضرورة/الاحتمال، العلة/المعلول، القدم/الحدوث، الوجود الجوهري/الوجود العرضي)، ويظهر أن هذه الثنائيات ليست "طبيعية" أو "عقلية" بالضرورة، بل هي "بنيات" يمكن تفكيكها وإعادة تركيبها بشكل مختلف.

لكن الغزالي ليس دريدا. والفرق بينهما ليس فقط فرق تسعة قرون، بل هو فرق في "الغاية" و"المصير". دريدا يريد تفكيكاً بلا نهاية، تفكيكاً يقود إلى "لا يقين" أبدي، أو إلى وعي بلا مركز. أما الغزالي فيريد تفكيكاً يقود إلى "يقين أعلى"، إلى "نور قلبي" يستقر عنده بعد أن تخلص من أوهام العقل. هذا الفرق سيكون محورياً عندما نصل إلى الفصل الرابع عشر، حيث سنقارن الغزالي بنيتشه ودريدا.

أما الآن، فلنغوص في "تهافت الفلاسفة" فصلاً فصلاً، أو بالأحرى "مسألة مسألة"، لأن الكتاب مقسم إلى عشرين مسألة (بعضها طويل وبعضها قصير). لكننا سنركز على المسائل الأكثر أهمية لنقد الغزالي للضرورة الأرسطية، وهي: مسألة قدم العالم، مسألة السببية، مسألة الفيض، ومسألة المعاد الروحاني والجسدي. سنترك مسائل أخرى أقل أهمية (مثل مسألة أن الله يعلم الجزئيات) لنتعامل معها في سياقات أخرى.

والآن، لنبدأ.

المبحث الأول: مفهوم "التهافت": لماذا اختار الغزالي هذا العنوان تحديداً؟

أولا: دلالات العنوان في اللغة العربية

"تهافت" هو وزن تفاعل في اللغة العربية، وله دلالات متعددة. تفاعل يدل على المشاركة والتناوب، وأحياناً على المبالغة. "تهافت القوم" يعني سقط بعضهم على بعض، أو تتابعوا في السقوط. و"تهافتت البناية" يعني سقطت أركانها الواحدة تلو الأخرى.

إذا طبقنا هذا على "تهافت الفلاسفة"، فإن المعنى الأقرب هو":**سقوط الفلاسفة بعضهم على بعض** "أو"**سقوطهم في التناقضات** ."ليس الغزالي هو الذي يُسقطهم من خارجهم، بل هم يُسقطون أنفسهم بأنفسهم. وكأنهم يتبارزون بالسيف، فيقتل بعضهم بعضاً، ويترك الغزالي نفسه متفرجاً أو معلقاً فقط على التناقضات.

وقد لاحظ الغزالي نفسه هذا المعنى في مقدمة الكتاب، حيث يقول إنه سيعرض أقوال الفلاسفة، ثم سيبين كيف أن بعضها يناقض بعضاً، وكيف أنهم يختلفون فيما بينهم في أهم المسائل. وهذا الاختلاف الداخلي هو دليل، حسب الغزالي، على أن فلسفتهم ليست يقينية بل هي ظنية ومختلف فيها.

ثانيّا: لماذا لم يقل الغزالي "نقض الفلاسفة" أو "دحضهم"؟

لو أراد الغزالي هجوماً تقليدياً من متكلم على فلاسفة، لكان يمكنه أن يسمي كتابه "نقض الفلاسفة" (كما فعل غيره من المتكلمين) أو "دحض أقوالهم" أو "إبطال مذاهبهم". لكنه اختار كلمة "تهافت"، وهذا اختيار واعٍ وحكيم.

أولاً: "نقض" توحي ببناء قائم يحتاج إلى هدم خارجي .وكأن الفلاسفة بنوا صرحاً، وجاء الغزالي من خارجه ليهدمه. هذا ليس دقيقاً، لأن الغزالي يريد أن يقول إن الصرح مهلهل من داخله أصلاً.

ثانياً: "دحض" توحي بالتفنيد والتكذيب، وكأن الغزالي يأتي بحقائق جديدة تثبت بطلان أقوالهم .وهذا أيضاً ليس دقيقاً، لأن الغزالي في معظم نقده لا يأتي بحقائق جديدة، بل يستخدم أدوات الفلاسفة أنفسهم لإظهار تناقضاتهم.

ثالثاً: "تهافت" توحي بالعملية أكثرمن النتيجة .إنها توحي بـ"سقوط" مستمر، "انهيار" متتابع، وليس "نهاية" مفاجئة. وهذا يتناسب مع طبيعة الكتاب الذي لا يقدم بديلاً كاملاً، بل يكتفي بنقد ما هو موجود، ويترك الباب مفتوحاً لبدائل أخرى.

ثالثا: " التهافت" نقد داخلي

لقد تحدثنا عن "النقد الداخلي" في الفصلين السابقين. لكن دعني أوضحه بشكل أكثر تحديداً هنا.

النقد الداخلي يعني أن الناقد يتبنى مقدمات الخصم، ويستخدم أدواته، ثم يريه أن هذه المقدمات والأدوات تقود إلى نتائج غير متوقعة، أو تتناقض مع بعضها البعض. الناقد الداخلي لا يقول للخصم: "أنت مخطئ لأنك تخالف الوحي" أو "لأنك تخالف العقل السليم". بل يقول: "أنت مخطئ وفقاً لمعاييرك أنت نفسها."

الغزالي في "تهافت الفلاسفة" ينقد الفلاسفة من الداخل بعدة طرق:

الطريقة الأولى: إظهار التناقض بين أقوال الفلاسفة بعضها ببعض .مثلاً: يقول الفلاسفة إن العالم قديم، لكن مذهبهم في "العلة والمعلول" (أن المعلول لا يتقدم على علته) يقود إلى القول بحدوث العالم. كيف؟ لأن العلة القديمة تستلزم معلولاً قديماً، لكنهم يقولون إن الله علة العالم، والله قديم، فيجب أن يكون العالم قديماً. لكنهم لا يستطيعون تفسير كيف يمكن لعلة أن تكون قديمة بلا بداية ومعلولها قديم أيضاً؟ هذا يؤدي إلى القول بأزلية العالم، وهذا قد يكون مقبولاً، لكنه يتناقض مع مبدأ العلية الذي يقولون به. التفصيل سيأتي في المبحث الخامس.

الطريقة الثانية: إظهارأن مبادئهم الأولى ليست بديهية بل تحتاج إلى برهان، وهذا البرهان غيرموجود .مثلاً: يقولون إن "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد". هذا ليس بديهياً، بل هو قضية تحتاج إلى برهان. والبرهان الذي قدموه ضعيف وغير كاف، كما سنرى في المبحث الرابع.

الطريقة الثالثة: إظهار أن نتائجهم تتناقض مع الأدلة العقلية الواضحة .مثلاً: يقولون بقدم العالم، وهذا يتناقض مع بديهة عقلية أن كل حادث له بداية، والعالم يتكون من حوادث، فلا بد أن يكون له بداية. هذا النوع من النقد يعتمد على مقدمات "بديهية" يفترض أنها مشتركة بين الغزالي والفلاسفة.

رابعا: " التهافت" اسم برنامج فلسفي

لم يكن "تهافت الفلاسفة" مجرد عنوان كتاب، بل أصبح اسماً لبرنامج فلسفي متكامل. فالغزالي أسس "تقليد التهافت" الذي سيتبعه من بعده كثير من المتكلمين والفلاسفة. فكتب فخر الدين الرازي "تهافت الفلاسفة" أيضاً، وتبعه في ذلك آخرون. وهذا التقليد يتميز بالنقاش الداخلي والتفكيكي، وليس بالرد الخارجي والهجومي.

بل إن ابن رشد نفسه، رغم أنه رد على الغزالي في "تهافت التهافت"، اعترف ضمناً بقيمة هذا التقليد، لأنه سمى رده بهذا الاسم. "تهافت التهافت" يعني "تهافت كتاب التهافت"، أي أنه أراد أن يري القارئ كيف أن نقد الغزالي نفسه يتهافت ويتناقض. هذا الاعتراف الضمني بقيمة "التهافت" كطريقة فلسفية هو دليل على أن الغزالي قد نجح في فرض طريقة جديدة في النقاش الفلسفي، حتى على خصومه.

المبحث الثاني: نقد الضرورة العقلية عند الغزالي: هل العقل البشري قادر حقاً على إدراك الضرورة؟

أولا: ما معنى "الضرورة العقلية" عند الفلاسفة؟

لنبدأ بتحديد المفهوم. "الضرورة العقلية" عند الفلاسفة المشائيين تعني أن العقل البشري يدرك أن قضية ما "لا يمكن ألا تكون". هذه القضايا الضرورية نوعان:

النوع الأول: الضروريات الأولية (البديهيات) .وهي قضايا يعرفها العقل مباشرة دون حاجة إلى برهان، مثل: "الكل أكبر من الجزء" و"الشيء هو هو" و" لا يمكن أن يجتمع النقيضان" و"الضدان لا يجتمعان". هذه القضايا هي "أم القضايا" التي تقوم عليها كل المعرفة.

النوع الثاني: الضروريات الثانوية (النظريات) .وهي قضايا يتم استنتاجها من الضروريات الأولية عن طريق البرهان، مثل: "العالم حادث" (عند المتكلمين) أو "العالم قديم" (عند الفلاسفة). هذه القضايا تكون ضرورية بالعرض، أي لأنها تستند إلى مقدمات ضرورية. الفلاسفة يؤمنون بأن العقل البشري، باستخدامه الصحيح للبرهان، يمكنه الوصول إلى عدد غير محدود من القضايا الضرورية، وبالتالي يمكنه بناء "علم يقيني" بالله والعالم والإنسان. وهذا هو أساس "العقلانية" الفلسفية.

ثانيّا: الغزالي والضروريات الأولية: هل هي حقاً "ضرورية"؟

الغزالي في "المنقذ من الضلال" (كما سنرى بالتفصيل في الفصل السابع) شكك في البديهيات العقلية نفسها. قال: كيف نعلم أن "الكل أكبر من الجزء" ضروري دائماً؟ ربما هناك حالة من النوم أو الجنون أو الغفلة تجعلنا نرى غير ذلك. وربما هناك قدرة خفية في النفس تجعلنا نعتقد أن ما نراه ضرورياً هو مجرد وهم.

ولكن الغزالي في "تهافت الفلاسفة" لا يذهب إلى هذا المدى البعيد في الشك. هناك يبدو أكثر تقليدية، وينتقد الفلاسفة من داخل مقدماتهم. لكن مع ذلك، هناك إشارات مهمة إلى شكه في الضرورة العقلية، وإن لم تكن مفصلة كما في "المنقذ."

أهم ما فعله الغزالي في "التهافت" هو أنه **نقل النقاش من "ما هي القضايا الضرورية" إلى "كيف نعرف أنها ضرورية** ."بمعنى: لا يكفي أن يدعي الفيلسوف أن قضية ما "ضرورية"، بل عليه أن يبين كيف عرف ذلك، وهل يمكن لأحد أن يعرف عكسها دون أن يكون مختلاً في عقله.

تطبيقاً على مسألة قدم العالم: الفلاسفة يقولون إن "العالم قديم" هو قضية ضرورية بالبرهان. الغزالي يقول: هذا غير صحيح، لأن كثيراً من العقلاء (وأعني بهم المتكلمين) يرون عكس ذلك. إذن القضية ليست ضرورية، وإلا لما اختلف فيها العقلاء.

هذه الحجة، أيها القارئ، بسيطة لكنها قوية جداً. وتذكر بحجة سقراط في محاورة "البروتاغوراس" (لأفلاطون) حين قال: "إذا اختلف الحكماء في شيء، فليس ذلك الشيء بديهياً". هذا هو جوهر نقد الغزالي للضرورة العقلية: لا توجد ضرورة حيث يوجد اختلاف.

ثالثا: الفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الموضوعية.

الغزالي، في عمق تحليله، يميز بين نوعين من الضرورة:

الضرورة الذاتية :وهي شعور الفرد بأن قضية ما "لا يمكن أن تكون غير ذلك". هذا الشعور قد يكون صحيحاً وقد يكون خاطئاً. فالنائم قد يشعر بضرورة ما في حلمه، وعندما يستيقظ يكتشف أنها كانت وهماً.

الضرورة الموضوعية :وهي أن تكون القضية "في الواقع" لا يمكن أن تكون غير ذلك، بغض النظر عن شعورنا نحن بها.

الفلاسفة يخلطون بين هذين النوعين. هم يعتقدون أن شعورهم بالضرورة هو دليل على الضرورة الموضوعية. وهذا خلط خطير، لأن الشعور بالضرورة قد ينشأ من العادة، أو من التنشئة، أو من الخوف، أو من الرغبة، وليس من الحقيقة الموضوعية.

الغزالي، في نقده للفلاسفة، يحاول أن يريهم أن ما يسمونه "ضرورة عقلية" ليس في الحقيقة إلا "ضرورة ذاتية" مرتبطة بطريقة تركيب أذهانهم، وليس بحقيقة الأشياء في الخارج.

رابعا: تطبيق نقد الضرورة العقلية على مسائل التهافت

لنأخذ مثالاً من "تهافت الفلاسفة" لفهم كيف يطبق الغزالي هذا النقد.

في المسألة الثالثة (في أن الله ليس بعلة فاعلة للعالم، بل علة غائية فقط)، الفلاسفة يقولون إن الله لا يفعل لأجل غرض أو غاية، لأنه لو فعل لأجل غرض، لكان ذلك الغرض أكمل منه أو مثله، وهذا محال. هذه "ضرورة عقلية" عندهم: الفاعل الحكيم لا يفعل إلا لأجل غرض، لكن الله ليس بحاجة إلى غرض، لأنه كامل بذاته.

الغزالي يرد: هذا الكلام مبني على تصور معين عن "الفاعلية" و"الغرض". لكن يمكن تصور فاعل يفعل بإرادة حرة دون أن يكون بحاجة إلى الغرض الذي يفعله من أجله. الإنسان يفعل أشياء كثيرة "لمجرد الإرادة" وليس لحاجة أو لهدف خارجي. فإذا جاز هذا للإنسان، فمن باب أولى أن يجوز لله.

هذا النقد لا يثبت أن الفلاسفة مخطئون، لكنه يثبت أن قولهم ليس "ضرورياً" كما يدعون. هناك إمكانية منطقية للتفكير بطريقة مختلفة. وهذا يكفي لـ "تهافت" قولهم، أي لإسقاط ادعائهم بالضرورة.

وهكذا في كل مسائل التهافت تقريباً: الغزالي لا يأتي ببرهان قطعي على بطلان قول الفلاسفة، بل يأتي بـ"إمكان معارضتهم"، أي يظهر أن أقوالهم ليست ضرورية، وأنه يمكن تصور نقيضها دون تناقض عقلي. هذا "إمكان المعارضة" هو سيف الغزالي المسلط على كل ادعاءات الضرورة العقلية للفلاسفة.

المبحث الثالث: نقد السببية الطبيعية: نظرية العادة والعرض كبديل عن العلية الأرسطية

أولا: ما هو نقد السببية في "تهافت الفلاسفة"؟

نقد السببية هو قلب "تهافت الفلاسفة" النابض، وهو أكثر ما أثار حفيظة الفلاسفة قديماً وحديثاً. يبدأ الغزالي هذا النقد في المسألة السابعة عشر من "التهافت"، وهي بعنوان "في نقض قولهم بالعلة والمعلول". وسأعرض هنا ملخصاً لأهم حججه.

الحجة الأولى: الاقتران لا يدل على العلية .يقول الغزالي: ما نراه في العالم هو مجرد "اقتران" بين ظاهرتين. نرى النار تقترن بالإحراق، ونرى السكين تقترن بالقطع، ونرى الشمس تقترن بالنهار. لكن هذا الاقتران، مهما تكرر، لا يثبت أن هناك "علاقة ضرورية" بين الظاهرتين. الاقتران قد يكون مجرد "عادة" وليس "علية."

الحجة الثانية: إمكانية تخلف المعلول عن علته .إذا كانت العلاقة بين العلة والمعلول ضرورية، فلا يمكن أن توجد العلة ويختفي المعلول. لكن الغزالي يقول: يمكن تصور أن توجد النار ولا يحصل الإحراق. هذا "تصور" عقلي ممكن، وليس فيه تناقض. فلماذا نعتقد أنه مستحيل؟ لأننا ألفنا الاقتران، والعادة لا تثبت الضرورة.

الحجة الثالثة: إمكانية وجود المعلول بدون علته .أيضاً، يمكن تصور أن يحصل الإحراق دون نار. المثال المعروف هو معجزة إبراهيم عليه السلام: ألقي في النار فلم تحرقه. هذا ممكن عقلاً، لأنه لا تناقض في أن تحصل الظاهرة (الإحراق) بدون الشرط المعتاد (النار).

الحجة الر ابعة: الإحالة إلى الله كفاعل حقيقي .إذا لم تكن الأسباب الطبيعية فاعلة حقيقية، فمن هو الفاعل؟ الجواب: الله. الله هو الذي يخلق الإحراق عند ملامسة النار، وهو الذي يخلق البرودة عند ملامسة الثلج، وهو الذي يخلق الشبع عند الأكل. الأسباب الطبيعية ليست سوى "علامات" و"مواضعات" سنَّها الله، وليست فواعل حقيقية بذاتها.

ثانيّا: نظرية "العادة" الأشعرية

لفهم نقد الغزالي للسببية، لا بد من فهم النظرية الأشعرية التي يستند إليها، وهي نظرية "العادة". سأعرضها بشيء من التفصيل.

ما هي العادة؟ العادة، في الاصطلاح الأشعري، هي "إجراء الله الأمور على وتيرة واحدة، بحيث إذا حصل شرط حصل مشروطه غالباً". العادة ليست "ضرورة" طبيعية، بل هي "اقتران معتاد" يخلقه الله في كل لحظة.

الفرق بين العادة والقانون الطبيعي :القانون الطبيعي، كما يفهمه الفلاسفة والعلماء، هو "علاقة ضرورية" بين ظاهرتين. العادة، كما يفهمها الأشاعرة، هي "اقتران معتاد" يمكن أن يتغير بمشيئة الله. القانون الطبيعي يلغي المعجزة، العادة تسمح بها.

الاستمرارية الخلقية :الأشاعرة يقولون إن الله يخلق العالم في كل لحظة من جديد. ليس هناك "استمرار" ذاتي للأشياء. التفاحة لا تستمر في الوجود بنفسها، بل الله يخلقها في كل لحظة من جديد. وإذا شاء ألا يخلقها، فستختفي فوراً. هذا المذهب يعرف بـ "الخلق المتجدد" أو "التجدد الذاتي."

انعكاساته على السببية :إذا كان الله يخلق كل شيء في كل لحظة، فإن العلاقة بين "العلم" و"المعلوم" تصبح علاقة عادة، لا علية. فالله يمكنه أن يخلق العلم بدون معلوم (كما في معرفة المستقبل)، ويمكنه أن يخلق المعلوم بدون علم (كما في الأشياء التي لا يعلمها أحد). هذا الكلام يبدو غريباً للذهن المعتاد، لكنه متسق منطقياً مع مذهب الأشاعرة في الخلق المتجدد.

ثالثا: هل الغزالي "أشعري" في هذه النظرية؟

هذا سؤال خلافي بين الباحثين. بعضهم (مثل ريتشارد فرانك وفرانك جريفيل) يرون أن الغزالي طور المذهب الأشعري في اتجاه فلسفي أعمق، وأضاف إليه عناصر ليست أشعرية خالصة. وبعضهم الآخر (مثل مايكل مارمورا) يرون أن الغزالي ظل وفياً للمذهب الأشعري التقليدي في هذه المسألة.

الأدلة على أن الغزالي متأثر بالأشعرية بقوة :استعماله لمصطلح "العادة"، وإحالته السببية إلى الله، ونقده للضرورة العقلية في العلاقات الطبيعية. كل هذه عناصر أشعرية بامتياز.

الأدلة على أن الغزالي طور المذهب الأشعري :في "المنقذ من الضلال" وغيرها، يتحدث الغزالي عن "النور القلبي" الذي يكشف عن حقائق تتجاوز العقل. هذا المفهوم ليس أشعرياً تقليدياً، بل هو أقرب إلى التصوف. كما أن الغزالي ينتقد بعض المواقف الأشعرية المتشددة (مثل إنكارهم كلية السببية حتى في الأفعال البشرية الإرادية). يبدو أن الغزالي يحاول التوفيق بين الأشعرية والتصوف، بل وبعض عناصر الفلسفة، في تركيب فريد.

ما يهمنا في هذا الكتاب :أن نقد الغزالي للسببية هو "أشعري" في جوهره، لكنه استخدمه بطريقة "فلسفية" عميقة، تجاوزت بها الخلافات المذهبية الضيقة إلى آفاق معرفية أوسع. سواء كان الغزالي أشعرياً خالصاً أم لا، المهم أن نقد السببية الذي قدمه هو من أعمق ما كتب في فلسفة العلم الطبيعي قبل العصر الحديث.

رابعا: ردود الفعل على نقد السببية (قديماً وحديثاً)

نقد الغزالي للسببية أثار ولا يزال يثير جدلاً واسعاً.

ردود الفعل القديمة (من الفلاسفة المسلمين) :ابن رشد، كما سنرى في الفصل الرابع، هاجم نقد الغزالي للسببية بشدة، واعتبره هدماً للعلم والمعرفة. قال ابن رشد: "من أنكر السببية فقد أنكر العلم، لأن العلم إنما هو معرفة الأسباب". الفخر الرازي، من جهة أخرى، تأثر بنقد الغزالي لكنه حاول تخفيف حدته، فقال إن السببية "ظنية" في الجزئيات لكنها "يقينية" في الكليات.

ردود الفعل الحديثة (من المستشرقين والفلاسفة الغربيين) :أرنست رينان اعتبر نقد الغزالي للسببية "خراباً للعقل العلمي". لكن فلاسفة العلم المعاصرين، أمثال كارل بوبر وتوماس كون، أصبحوا أكثر تفهماً لمثل هذه النقود، لأنهم أدركوا أن ما نسميه "قوانين

الطبيعة" هي في النهاية "توقع معتاد" قابل للتغيير والتعديل. بعضهم (مثل ميشيل فوكو) ذهب إلى أن "النظام الطبيعي" هو بناء إنساني وليس حقيقة موضوعية، وهذا قريب من نقد الغزالي للسببية، وإن اختلف في السياق والمرجعية.

القارئ الغربي المعاصر :حين يقرأ نقد الغزالي للسببية لأول مرة، قد يشعر بالغرابة أو حتى بالسخرية. "كيف يمكن إنكار أن النار تحرق؟ هذا جنون!" لكن بعد التفكير، قد يدرك أن ما يسمى "الحتمية" العلمية ليست مطلقة كما كان يعتقد في القرن التاسع عشر. ميكانيكا الكم أظهرت أن العالم على المستوى الذري ليس حتمياً، بل احتمالي. والغزالي، في نقده للسببية، كان يفتح الباب أمام "عالم غير حتمي"، عالم تقوم فيه الإرادة والحرية والاحتمال بدلاً من الضرورة والحتمية.

سنعود إلى هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الثاني عشر (الغزالي ضد الحتمية: محاكمة الفيزياء الحديثة).

المبحث الرابع: نقد نظرية الفيض: استحالة صدور كثير عن واحد

أولا: عرض نظرية الفيض كما قدمها الغزالي

الغزالي، كعادته، يبدأ كل مسألة بعرض مذهب الفلاسفة بأمانة ودقة، قبل أن ينقده. وفي المسألة السادسة عشرة (في نقض قولهم بأن العالم لا يزال مع الله أزلاً) والمسائل المتعلقة بالفيض، يعرض نظرية الفيض كما صاغها الفارابي وابن سينا.

خلاصة نظريتهم كما قدمها الغزالي:

- الله واحد بسيط لا تركيب فيه.
- من الواحد البسيط لا يصدر إلا واحد بسيط (وهذا هو مبدأ "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد").
- لذلك، لا يمكن أن يصدر العالم (الكثير) عن الله مباشرة.
- بل لا بد من وسائط (العقول المفارقة) تصدر عن الله تباعاً، ثم تصدر عنها النفوس الفلكية والأجرام السماوية، وأخيراً يصدر عن العقل العاشر عالمنا الأرضي.
- هذه العملية تتم بضرورة وليس بإرادة، لأن الفيض هو صدور تلقائي عن الكمال الإلهي، وليس فعلاً إرادياً مختاراً.

ثانيّا: نقد الغزالي للمبدأ: "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد"

الغزالي يهاجم هذا المبدأ من جذوره، ويعتبر أنه غير بديهي وغير مبرهن.

أولاً: المبدأ ليس بديهياً .الغزالي يقول: كيف يمكن أن يكون هذا المبدأ بديهياً والعقل لا يقبله مباشرة؟ بل يحتاج إلى إقامة برهان عليه. والبرهان الذي أقامه الفلاسفة (وهو أن الصدور عن الواحد إما أن يكون عن جهة واحدة أو جهات متعددة، والثاني يلزم منه تركيب في الواحد) هو برهان ضعيف، لأن "جهات الصدور" هي مجرد اعتبارات عقلية، وليست أجزاء حقيقية في ذات الواحد.

ثانياً: المبدأ يناقض الواقع المشاهد .يقول الغزالي: في عالمنا المشاهد، نرى الواحد يصدر عنه كثير. فالنفس الواحدة تصدر عنها أفعال كثيرة، والواحد منا يأكل ويتكلم ويسمع في آن واحد. الفلاسفة يردون بأن هذه "أعراض" وليست "جواهر"، والصادر عن الواحد هو أعراض، والخلاف في الجواهر. لكن الغزالي يقول: الفرق بين الجوهر والعرض لا يغير شيئاً، فالسؤال يبقى: كيف يصدر عن الواحد كثير، سواء كان هذا الكثير جواهر أو أعراضاً؟

ثالثاً: المبدأ يؤدي إلى محالات .إذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فكيف يصدر عن العقل الأول (وهو واحد) العقل الثاني والنفس الفلكية والجرم الفلكي؟ هذه ثلاثة صدرت عن واحد، وهذا يناقض المبدأ نفسه. الفلاسفة أجابوا بأن الصدور عن العقل الأول يكون من جهات مختلفة: من جهة تأمله لله، ومن جهة تأمله لذاته، ومن جهة تأمله لإمكانه. لكن الغزالي يقول: هذه الجهات المختلفة هل هي حقيقية في العقل الأول أم لا؟ إن كانت حقيقية، فالعقل الأول مركب (وتركيبه يناقض وحدته). وإن كانت غير حقيقية (مجرد اعتبارات عقلية)، فكيف يصدر عنها وجود حقيقي في الخارج؟

هذا النقد هو من أذكى ما كتبه الغزالي، وأكثرها تأثيراً في التفكيك الداخلي للنسق الفيضي.

ثالثا: هل هناك بديل لنظرية الفيض؟

الغزالي، في "التهافت"، ليس ملزماً بتقديم بديل. مهمته هي "التهافت"، أي إظهار تناقضات الفلاسفة. لكنه في كتابات أخرى (مثل "إحياء علوم الدين" و"الاقتصاد في الاعتقاد") يقدم بديلاً.

البديل الغزالي يقوم على فكرتين رئيسيتين:

الأولى: خلق العالم بإرادة .الله يخلق العالم "بإرادة" وليس بـ "فيض" ضروري. الإرادة الإلهية صفة أزلية، لكن متعلقها (العالم) حادث. كيف يمكن لإرادة أزلية أن تتعلق بحادث؟ هذا سؤال صعب، ويعترف الغزالي بصعوبته، لكنه يقول إن الإيمان به واجب، وإن العقل لا يستطيع فهم كيفيته.

الثانية: خلق العالم مباشرة .ليس هناك حاجة إلى العقول المفارقة كوسائط. الله قادر على أن يخلق كل شيء مباشرة، دون وسائط. العالم المادي يمكن أن يكون مخلوقاً من العدم مباشرة، دون الحاجة إلى سلسلة فيض طويلة.

هذا البديل، أيها القارئ، قد يبدو أقل "فلسفية" من نظرية الفيض، لأنه يكتفي بالإيمان بدلاً من البرهان. لكن الغزالي يرى أن هذا هو بالضبط موقف الإيمان الصحيح: أن تؤمن بقدرة الله المطلقة، ولا تحاول أن تحصرها في قوالب عقلية ضيقة. الإيمان يبدأ حيث ينتهي العقل، أو حيث يقر العقل بعجزه.

المبحث الخامس: نقد قدم العالم: الموازنة بين الدليل العقلي والدليل النقلي

أولا: لماذا تعتبر مسألة قدم العالم من أهم مسائل "التهافت"؟

مسألة قدم العالم هي المسألة الأولى في "تهافت الفلاسفة"، وهي من أهم المسائل لأنها تمس أصل الإيمان بالله وبالخلق. الفلاسفة قالوا بقدم العالم (أي أنه أزلي، ليس له بداية زمنية)، والمتكلمون قالوا بحدوثه (أي أنه له بداية زمنية خلق فيها من العدم). والنزاع بينهما ليس مجرد نزاع لفظي، بل هو نزاع جوهري في تصور العلاقة بين الله والعالم.

لماذا هذا النزاع جوهري؟ لأن القول بقدم العالم يعني أن العالم لم يُخلق في الزمن، بل هو أزلي مع الله. وهذا يعني (في نظر خصوم الفلاسفة) أن الله ليس "خالقاً" بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل هو مجرد "علة" للعالم. كما أن النار علة للإحراق، فالله علة للعالم. وهذا ينقص من قدرة الله وإرادته، وحصرها في مجرد "علية" ضرورية.

أما القول بحدوث العالم فيعني أن الله "خلق" العالم بإرادته، من العدم، في وقت محدد. وهذا يؤكد قدرة الله المطلقة، وأنه يفعل ما يشاء متى يشاء. وهذا هو موقف الأديان التوحيدية.

ثانيّا: حجج الفلاسفة على قدم العالم ورد الغزالي عليها

الفلاسفة قدموا عدة حجج عقلية على قدم العالم، سأعرض أهمها ورد الغزالي عليها.

الحجة الأولى: حجة استحالة الخلق من العدم .قال الفلاسفة: لو كان العالم مخلوقاً من العدم، لكان العدم سابقاً على الوجود. لكن العدم ليس شيئاً، فكيف يتقدم اللاشيء على الشيء ؟ كما أن السابق واللاحق فرعان عن الوجود، فكيف يتصور سبق العدم على الوجود؟

رد الغزالي :هذه الحجة مغالطة. "عدم سبق العدم على الوجود" لا يعني أن العدم "موجود" قبله، بل يعني أن للوجود بداية زمانية. يمكننا أن نقول "كان العالم معدوماً ثم وجد"، وهذا لا يعني أن العدم "زمن" قبله، بل يعني أن الوجود له أول.

الحجة الثانية: حجة امتناع وجود حادث بلا سبب .قال الفلاسفة: كل حادث له سبب. فلو حدث العالم، لكان له سبب. إما أن يكون السبب قديماً أو حادثاً. إن كان قديماً، لزم قدم العالم (لأن القديم لا يتخلف عنه أثره). وإن كان حادثاً، احتاج إلى سبب آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية. إذن لا بد من القول بقدم العالم.

رد الغزالي :هذه الحجة تقوم على مبدأ "القديم لا يتخلف عنه أثره". لكن هذا المبدأ غير مسلم به. يمكن أن يكون السبب قديماً (أي الله) وأثره حادثاً (أي العالم)، إذا كان السبب فاعلاً بالإرادة. فالإرادة القديمة يمكن أن تتعلق بالحادث.

الحجة الثالثة: حجة إمكان الأزل .قال الفلاسفة: العالم ممكن الوجود بذاته. والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح. والمرجح إن كان قديماً، لزم قدم العالم. وإن كان حادثاً، لزم التسلسل.

رد الغزالي :الممكن يمكن أن يترجح وجوده على عدمه بإرادة أزلية متعلقة به في وقت معين. هذا هو مذهب المتكلمين. وهو ممكن عقلاً، وإن كان صعب التصور.

ثالثا: موقف الغزالي الختامي من المسألة

الغزالي، بعد عرض هذه الحجج والردود، يصل إلى نتيجة مهمة :**العقل لا يستطيع أن يحسم مسألة قدم العالم أو حدوثه حتماً** .فحجج الفلاسفة غير قاطعة، وحجج المتكلمين غير قاطعة أيضاً. كل فريق يقدم حججاً قوية لكنها ليست براهين قطعية.

فماذا نفعل إذاً؟ نلجأ إلى "النقل" (الكتاب والسنة). والنقل يخبرنا بوضوح أن العالم مخلوق حادث. وطالما أن العقل لم يثبت العكس بشكل قاطع، فعلينا أن نأخذ بالنقل.

هذا الموقف يسمى "تقديم النقل على العقل عند تعارضهما"، لكن بشرط ألا يكون العقل قد أثبت العكس ببرهان قطعي. وهذه هي قاعدة الغزالي في التعامل مع النصوص الدينية: لا تؤول النص إلا إذا كان العقل قد أثبت قطعاً استحالة ظاهره. وبما أن العقل لم يثبت قدم العالم قطعاً، بقي ظاهر النص على حاله.

المبحث السادس: مسألة إمكان المعجزة: سيف ناقض لحتمية قوانين الطبيعة

أولا: المعجزة كاختبار للسببية

مسألة المعجزة هي التطبيق العملي لنقد السببية الذي عرضناه في المبحث الثالث. فالمعجزة هي "خرق للعادة" التي أجراها الله، أي أنها حدث يخالف ما اعتاد الناس عليه من اقتران بين الظواهر.

الفلاسفة (ومعهم بعض المتكلمين) ينكرون إمكان المعجزة الحقيقية. عند الفلاسفة، لأن قوانين الطبيعة ضرورية لا تتبدل. وعند بعض المتكلمين، لأن "العادة" هي طريقة الله المطردة، ولا يتغيرها إلا في حالات نادرة جداً.

الغزالي يدافع عن إمكان المعجزة دفاعاً قوياً، ويعتبرها من أساسيات الإيمان. ويستخدم نقد السببية كدليل على إمكانها: إذا كانت العلاقة بين النار والإحراق ليست ضرورية، فلا مانع من أن توجد النار ولا يوجد الإحراق (كما في معجزة إبراهيم)، أو أن يوجد الإحراق دون نار (كما في معجزة خلق النار من العصا لموسى، أو إحياء الموتى لعيسى).

ثانيًا: المعجزة والنظام الطبيعي: هل المعجزة خرق للنظام؟

سؤال مهم يثيره الغزالي: هل المعجزة "خرق للنظام" أم هي "نظام آخر"؟

بعض المتكلمين يقولون: المعجزة خرق للنظام، والله يخرق نظامه أحياناً لإثبات صدق الأنبياء. وهذا فيه مشكلة: كيف يخرق الله نظامه وهو الحكيم؟ أليس النظام خيراً، والخرق شراً؟

الغزالي يقدم حلاً: لا نقول إن المعجزة "خرق للنظام"، بل نقول إن "النظام" الذي نعرفه هو مجرد عادة، والمعجزة هي "عادة أخرى". الله يمكنه أن يخلق "نظاماً" مختلفاً في بعض الأحيان، دون أن يكون ذلك "خرقاً" بالمعنى السلبي. بمعنى آخر، المعجزة ليست "فوضى" بل هي "نظام مغاير"، يدل على أن الله ليس أسيراً لنظام واحد.

هذا الموقف يتجنب إشكالية "خرق النظام"، لكنه يثير إشكالية أخرى: كيف نميز بين المعجزة الحقيقية ومجرد خرق عادي؟ الغزالي لا يقدم إجابة واضحة، لكنه يحيل إلى معيار "التحدي" (أن يأتي النبي بتحدٍ ويأتون بمثله). هذا المعيار ديني أكثر منه فلسفي، مما يظهر حدود فلسفة الغزالي.

ثالثا: هل المعجزة ممكنة اليوم؟

الغزالي لم يطرح هذا السؤال لأنه عاش في عصر كانت فيه المعجزات مقبولة ثقافياً. لكننا نحن اليوم نعيش في عصر العلم، ويمكننا أن نطرحه: هل يمكن أن تحدث معجزة اليوم؟ هل يمكن أن تنقلب قوانين الطبيعة رأساً على عقب؟

العلم الحديث يقول: لا توجد قوانين ضرورية، بل هناك قوانين إحصائية احتمالية. وهذا يترك باباً "نظرياً" للمعجزة، لكن العلم أيضاً لا يسمح بالقول بمعجزة محددة دون دليل. فالعلماء إذا رأوا حادثة غريبة، سيحاولون تفسيرها بقوانين طبيعية جديدة، وليس بالقول بمعجزة.

الغزالي، لو عاش اليوم، ربما قال إن إمكان المعجزة يبقى قائماً، لكن وقوعها يحتاج إلى سبب يبرره. وهذا السبب هو "إثبات النبوة". بدون نبوة، ليس هناك مبرر لادعاء المعجزة. هذا الموقف يحافظ على إمكان المعجزة نظرياً، لكنه يقلل من وقوعها فعلياً.

أطروحة الفصل: الغزالي لا يهدم العقل، بل يهدم "أرسطية الفلاسفة المسلمين"، ويفتح الباب لنمطين جديدين من المعرفة: المعرفة الحدسية القلبية والمعرفة القائمة على الاحتمال والإرادة الإلهية الحرة

نعود إلى أطروحة هذا الفصل، بعد أن طوفنا في مسائل "التهافت" المختلفة.

الغزالي ليس عدواً للعقل.هذا لا بد أن نكرره مراراً، لأن الصورة النمطية عن الغزالي في الغرب وفي الشرق على حد سواء تقدمه كعدو للفلسفة ومهدم للعقل. هذه الصورة خاطئة. الغزالي كان فيلسوفاً قبل أن يكون متكلماً، وفقيهاً قبل أن يكون صوفياً، وناقداً قبل أن يكون مدافعاً. وعقله النقدي كان حاداً وثاقباً، وربما أكثر حدة من عقل معظم الفلاسفة الذين نقدهم.

ما يهدمه الغزالي هو "صنم العقل"، أي اعتقاد أن العقل البشري قادر على الوصول إلى اليقين المطلق بكل شيء بمجرد استخدامه للبرهان الأرسطي. هذا الصنم، عند الغزالي، هو الذي يحجب الإنسان عن اليقين الحقيقي، لأنه يجعله يعتقد أن ما توصل إليه هو الحقيقة النهائية، فينغلق عن آفاق أخرى.

البديل الذي يفتحه الغزالي هو طريقان للمعرفة:

الطريق الأول: المعرفة القلبية الحدسية.وهي معرفة لا تأتي بالبرهان، بل بـ"النور القلبي" الذي يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده. هذه المعرفة هي أعلى درجات اليقين، وهي التي وصل إليها الغزالي بعد أزمة الشك في "المنقذ من الضلال". وهي أقرب إلى "الذوق" و"الرؤية" منها إلى "الاستدلال" و"البرهان."

الطريق الثاني: المعرفة القائمة على الاحتمال والإرادة الإلهية الحرة.إذا لم يكن العالم محكوماً بضرورة عقلية، فإنه محكوم بـ "عادة" إلهية يمكن أن تتغير. هذا يعني أن المستقبل مفتوح على احتمالات متعددة، وأن التدخل الإلهي ممكن في أي لحظة. المعرفة بهذا العالم لا تكون "يقينية ضرورية" بل "ظنية محتملة"، وهذا يفتح الباب أمام "الإيمان" كخيار واعٍ، وليس كمجرد إذعان عقلي.

هذان الطريقان، أيها القارئ، هما "إرث الغزالي الفلسفي" للعالم. إرث لم يأخذه منه خصومه ابن رشد ولا أتباعه الأشاعرة، لكنه ظل حياً في التصوف الإسلامي، وفي بعض تيارات الفلسفة الإسلامية المتأخرة، وحتى في الفلسفة الغربية الحديثة (كما سنرى عند هوسرل ونيتشه). ولعله اليوم، في زمن أزمة العقلانية العلمية، يصبح هذا الإرث أكثر حاجة إليه من أي وقت مضى.

المبحث السابع، مسألة المعاد الجسدي: لماذا كفر الغزالي الفلاسفة في هذه المسألة بالذات؟

تمهيد المبحث: بين "التهافت" و"التكفير"

طوال "تهافت الفلاسفة"، كان الغزالي حريصاً على التمييز بين "نقد" قول الفلاسفة و"تكفير" قائله. في معظم المسائل العشرين، كان يكتفي بـ"التهافت" أي إظهار أن أقوال الفلاسفة غير يقينية ومتناقضة، لكنه لا يحكم عليهم بالكفر. أما في ثلاث مسائل فقط، هي: (1) القول بقدم العالم، (2) القول بأن الله لا يعلم الجزئيات، (3) القول بإنكار المعاد الجسدي، فقد حكم الغزالي على الفلاسفة بـ "الكفر."

هذا المبحث، أيها القارئ، مخصص للمسألة الثالثة: المعاد الجسدي. وهي، في رأيي، أكثر المسائل حساسية وإشكالية، لأنها تمس صميم "العقيدة" و"الأمل" و"العدالة الإلهية". كما أنها تكشف عن "حدود" النقد الغزالي: إلى أين يمكن أن يصل نقد العقل، وأين تقف سلطة النص الديني؟

سنتناول في هذا المبحث أربعة محاور: أولاً، عرض مذهب الفلاسفة في المعاد الروحاني كما نقله الغزالي. ثانياً، حجج الغزالي على استحالة الاقتصار على المعاد الروحاني، ووجوب المعاد الجسدي. ثالثاً، تحليل لماذا هذه المسألة بالذات تجاوزت "التهافت" إلى "التكفير". رابعاً، مقارنة بين موقف الغزالي في هذه المسألة وموقفه من مسائل أخرى (كقدم العالم) حيث اكتفى بالتهافت. وسنختم بأطروحة المبحث: أن تكفير الغزالي للفلاسفة في مسألة المعاد ليس مجرد "تعصب ديني"، بل هو نتيجة منطقية لتمسكه بـ"عدالة الله" و"صدق الوحي" بعد رحلته من الشك إلى اليقين القلبي.

أولاً: مذهب الفلاسفة في المعاد : عرض الغزالي ونقده

1- ما قاله الفلاسفة: المعاد روحاني فقط

يقول الغزالي في "تهافت الفلاسفة" (المسألة العشرون)، ناقلاً عن ابن سينا وأتباعه:

"زعموا أن السعادة في الآخرة إنما هي سعادة روحانية، وهي عبارة عن لذة النفس بمعرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله، والتلذذ بالنظر إلى جماله وجلاله. وأما النعيم الجسماني كالأكل والشرب والحور العين، فهو تمثيلات وتخيلات للجمهور، لا حقائق. وكذلك العذاب الجسماني كالنار والسلاسل والغلال، هو أيضاً تمثيلات للجمهور، والحقيقة هي الآلام النفسانية من الحرمان والحسرة والندم".

باختصار، الفلاسفة (وخصوصاً ابن سينا) يقولون إن "الروح" فقط هي التي تبقى بعد الموت، وهي التي تتنعم أو تعذب. أما "الجسد" فيفنى ولا يعاد. والنعيم والعذاب الموصوفان في القرآن (الجنة والنار، الحور العين، الأكل والشرب، السلاسل والأغلال) هي "تمثيلات" (أمثلة تخييلية) للجمهور الذين لا يفهمون الحقائق الروحانية. فالحقيقة أن الجنة ليست بستاناً مادياً، والنار ليست ناراً مادية، بل هي حالات نفسانية.

هذا الموقف، أيها القارئ، ليس "إلحادياً" بالمعنى الخشن، بل هو "تأويلي". الفلاسفة يحاولون أن "يوفقوا" بين العقل والنقل: العقل يقول إن الجسد يموت ويتفسخ ولا يمكن أن يعاد كما كان (لأن أجزاءه تتناثر وتتبدل)، والنقل (القرآن) يصف الجنة والنار وصفاً مادياً. فالحل عندهم هو تأويل النقل: الآيات التي توحي بالمعاد الجسدي هي "تمثيلات" للجمهور، والحقيقة هي المعاد الروحاني.

2- لماذا رفض الغزالي هذا الموقف؟

الغزالي يرفض هذا الموقف رفضاً قاطعاً، ولا يكتفي بـ"تهافته" (أي إظهار تناقضاته)، بل يحكم على قائليه بـ"الكفر". لماذا؟

السبب الأول: مخالفة صريح القرآن .الغزالي يقول إن القرآن وصف الجنة والنار وصفاً مادياً لا يحتمل التأويل في كثير من آياته. مثلاً: "إن للمتقين مفازاً حدائق وأعناباً" (النبأ: 31-32)، "وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين في سدر مخضود وطلح منضود" (الواقعة: 27-29)، "إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً" (النساء: 56). هذه النصوص، حسب الغزالي، "ظاهرة" في المعاد الجسدي، وليس هناك ضرورة عقلية تدعو إلى تأويلها. فالعقل لم يثبت استحالة إعادة الجسد، فلا معنى للتأويل.

السبب الثاني: إبطال "الأمل" و"العدالة ."إذا كان المعاد روحانياً فقط، فما معنى "العدالة الإلهية"؟ الجسد هو الذي ارتكب المعاصي (بالأكل والشرب والجماع والسرقة والقتل)، فكيف يعاقب الروح وحدها؟ وكيف يثاب الروح وحدها؟ هذا، عند الغزالي، "ظلم" للجسد، وتنقص من عدالة الله. كما أن "الأمل" في الجنة الجسدية (الطعام والشراب والحور العين) هو ما يشجع العامة على الطاعة. إذا أنكرت هذا، انقطع رجاء كثير من الناس، وربما انحلّت أخلاقهم.

السبب الثالث: تناقض الفلاسفة مع أنفسهم .يقول الغزالي: الفلاسفة يقولون بقدم العالم، وبأن الله لا يعلم الجزئيات، وبأن المعاد روحاني فقط. هذه المسائل الثلاث، مجتمعة، تنقض صورة "الإله" الذي يؤمن به المسلمون. وقد قال بعض الفقهاء (ووافقهم الغزالي) إن من جمع هذه الأقوال الثلاثة فهو "كافر" لأنه أنكر صريح القرآن في ثلاثة مواضع أساسية.

3- لماذا لم يكتف الغزالي بـ"التهافت" هنا، كما فعل في مسألة قدم العالم؟

هذا هو السؤال الحاسم، أيها القارئ. في مسألة قدم العالم، اكتفى الغزالي بـ"التهافت" (أي إظهار أن قول الفلاسفة غير يقيني، وأن القول بحدوث العالم ممكن عقلاً)، ولم يكفرهم. فلماذا كفرهم في مسألة المعاد؟

الجواب :لأن مسألة المعاد، عند الغزالي، ليست "عقلية محضة" بل هي "سمعية محضة". أي أنها لا تدرك بالعقل، بل لا طريق إلى معرفتها إلا "السمع" (الوحي). والعقل فيها عاجز تماماً، لا يستطيع إثباتها ولا نفيها. إذاً، من أنكرها فهو "مكذب" للوحي، ومن كذب الوحي فهو كافر (بشرط أن يكون الوحي ثابتاً قطعياً، وهو كذلك عند الغزالي).

أما مسألة قدم العالم، فهي من "المسائل العقلية" التي يمكن للعقل أن ينظر فيها. والعقل، عند الغزالي، لم يثبت قدم العالم قطعاً، كما لم يثبت حدوثه قطعاً. إذاً، الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم، قالوا بقول "احتمالي" وليس "يقينياً"، وهذا لا يصل إلى حد التكذيب للوحي، لأن الوحي لم يذكر "قدم العالم" صراحةً بالعبارة التي لا تحتمل التأويل. أما المعاد الجسدي، فذكره الوحي صراحة وبعبارات لا تحتمل التأويل عند الغزالي.

هذا الفرق، أيها القارئ، يظهر "آلية" الغزالي في التعامل مع النص الديني: النص القطعي الثبوت والدلالة لا يؤول، ومن خالفه فهو كافر. والنص الظني (أو الذي يقبل التأويل) يترك للاجتهاد، ولا يكفر مخالفه. والمعاد الجسدي عند الغزالي من "القطعيات"، وقدم العالم ليس من "القطعيات."

ثانياً: حجج الغزالي على إمكانية المعاد الجسدي ونقض حجج الفلاسفة

1- إمكانية المعاد عقلاً

أولاً، يؤكد الغزالي على أن "إعادة الجسد" بعد فنائه ليست مستحيلة عقلاً. يقول: من قال إن الله لا يقدر على إعادة الأجزاء المتفرقة من الجسد؟ إنه القادر على كل شيء. والأجزاء المادية، حتى لو تفرقت في الأرض واختلطت بغيرها، فإن الله يعلمها ويميزها ويعيدها كما كانت. هذا ليس أصعب من خلقها أول مرة، بل هو أسهل، لأن الإعادة أهون من الابتداء (كما ورد في القرآن: "وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه").

الحجة الفلسفية للغزالي :أنكر الفلاسفة إعادة الجسد لأنهم اعتقدوا أن الجسد "مادة" والروح "صورة"، وأن استمرار الشخصية يكون بالصورة لا بالمادة. لكن الغزالي يرد بأن الشخصية (الأنا) هي "مركب" من الروح والجسد، وليس الروح وحدها. ولذلك، لا يمكن أن يقال إن "زيداً" هو روحه فقط، بل هو روحه وجسده معاً. فإذا لم يعد الجسد، لم يعد "زيد" بالمعنى الكامل، بل عاد شبحه أو روحه فقط. وهذا، عند الغزالي، ليس معاداً حقيقياً.

2- نقض حجج الفلاسفة ضد المعاد الجسدي

الحجة الرشدية (لابن رشد) التي رد بها على الغزالي :قال ابن رشد في "تهافت التهافت" إن "المعاد الجسدي" مستحيل عقلاً، لأن الجسد إذا فسد وتفرقت أجزاؤه ودخلت في أجساد أخرى، فكيف يعاد؟ هل يعاد بكل أجزائه الأصلية؟ هذا محال، لأن الأجزاء قد صارت جزءاً من أجساد أخرى. وهل يعاد بدونها؟ هذا ليس نفس الجسد.

رد الغزالي (الافتراضي) :الغزالي لم يرد على هذه الحجة بالتفصيل، لأنه مات قبل أن يكتب ابن رشد "تهافت التهافت". لكن يمكننا أن نتصور رده من منطق كتاباته الأخرى: "الله قادر على كل شيء، وهو الذي خلق الأجساد أول مرة من العدم، فهو قادر على إعادة خلقها من العدم بعد فنائها. والأجزاء التي تفرقت، حتى لو اختلطت بغيرها، فإن الله يعلمها ويميزها ويعيدها كما كانت. هذا ليس محالاً عقلاً، بل هو ممكن، وقدرة الله لا تحدها هذه الأمور."

هذا الرد، أيها القارئ، يوضح الفرق بين "العقلانية الأرسطية" (التي تضع حدوداً لقدرة الله) و"العقلانية الإيمانية" (التي لا تضع حدوداً لقدرته سوى المستحيلات الذاتية). المعاد الجسدي ليس مستحيلاً ذاتياً (كالجمع بين النقيضين)، فهو إذاً ممكن. وهذا "الإمكان" العقلي كافٍ لقبوله، خاصة مع ورود النص به.

3- التوفيق بين النص والعقل: نموذج الغزالي في هذه المسألة

في مسألة المعاد، لم يقدم الغزالي "برهاناً عقلياً" على وجوب المعاد الجسدي، ولا على إمكانيته فقط. ثم يضيف أن النص (القرآن) ورد به، فيجب الإيمان به. هذا هو نموذج "تقدم النص على العقل" في المسائل التي يعجز العقل عن حسمها. وهو يختلف عن نموذج

ابن رشد (تأويل النص ليتوافق مع العقل)، ويختلف أيضاً عن نموذج بعض المتكلمين (تقديم النص مطلقاً، حتى لو رأى العقل استحالته). الغزالي في منزلة وسطى: لا يؤول النص إذا لم يثبت العقل استحالة ظاهره، ولا يكفر العقل ببحثه في حدود إمكانه.

ثالثاً: لماذا تجاوزت هذه المسألة "التهافت" إلى "التكفير"؟ تحليل الأسباب

1- النص القطعي الدلالة

الغزالي، كأصولي، يفرق بين "النص القطعي الثبوت" (القرآن) و"النص القطعي الدلالة" (ما لا يحتمل التأويل). آيات المعاد الجسدي، عنده، من "القطعيات الدلالة". لأنه لا يمكن تأويل "الأكل والشرب" و"الحور العين" و"النار" إلى معانٍ روحانية إلا بتكلف شديد، وهذا التأويل يحتاج إلى دليل عقلي قاطع. وبما أن العقل لم يثبت استحالة المعاد الجسدي، بقي ظاهر النص على حاله، ومن أنكره فقد كذب الله ورسوله.

2- المساس بجوهر العقيدة: الأمل والعدالة

المعاد الجسدي، أيها القارئ، ليس مجرد "مسألة فرعية" في العقيدة الإسلامية، بل هو جوهر "الأمل" و"العدالة". فالإيمان بالجنة والنار كما وصفها القرآن هو ما يحفز المسلمين على الطاعة ويحذرهم من المعصية. إذا أنكرت المعاد الجسدي، أو قلبت الجنة إلى "حالة نفسانية"، فإن هذا يزعزع "الدافع الديني" لدى العامة. والغزالي، الذي يهتم بـ"تربية العامة" كما يظهر في "إحياء علوم الدين"، لا يمكنه التسامح مع رأي يفسد عقيدة الناس، حتى لو كان قائله فيلسوفاً عبقرياً.

3- السياسة الشرعية: الحدود بين الفلسفة والعقيدة

الغزالي، في "تهافت الفلاسفة"، يضع "خطاً أحمر" لا يجوز للفلسفة تجاوزه. هذا الخط هو "العقائد القطعية" التي وردت في القرآن والسنة وصار عليها إجماع الأمة. الفلاسفة تجاوزوا هذا الخط في ثلاث مسائل، فاستحقوا التكفير. لكن الغزالي لم "يكفرهم" كأشخاص (لأن التكفير حكم شرعي لا يصدر إلا بحق من بلغته الدعوة وأصر على الكفر)، بل "كفر أقوالهم" أي حكم بأن هذه الأقوال "كفرية". وهذا الفرق بين "تكفير القول" و"تكفير الشخص" مهم جداً، ويغفل عنه كثير من منتقدي الغزالي.

أطروحة المبحث: تكفير الغزالي للفلاسفة في مسألة المعاد ليس تعصباً دينياً، بل هو نتيجة طبيعية لتمسكه بـ"عدالة الله" و"صدق الوحي" بعد رحلته من الشك إلى اليقين القلبي

نعم، أيها القارئ. الغزالي الذي شك في كل شيء، ومر بأزمة وجودية كادت تودي بحياته، ووصل إلى يقين بنور قذفه الله في الصدر، لا يمكنه أن يتسامح مع قول يهدم ركيزة أساسية من ركائز ذلك اليقين: الإيمان باليوم الآخر كما وصفه القرآن. هذا ليس "تعصباً" أو "ظلامية"، بل هو "أمانة" و"صدق" مع ما وصل إليه. هو يقول: "بعد أن تأكدت من وجود الله وصدق رسوله، لا يمكنني أن أترك الفلاسفة يؤولون كلامه كيف شاءوا، دون دليل عقلي قاطع. والعقل لم يثبت استحالة المعاد الجسدي، إذاً أتمسك بظاهر النص."

هذا الموقف، في رأيي، أكثر "نزاهة" من موقف بعض المتكلمين الذين يكفرون الفلاسفة في كل شيء، وأكثر "صرامة" من موقف الفلاسفة الذين يؤولون النصوص بسهولة لتتوافق مع أهوائهم العقلية. وهو يعطينا "نموذجاً" للتعامل مع النص الديني: احترام

ظاهره حتى تقوم ضرورة عقلية لتأويله، والضرورة العقلية هنا هي "الاستحالة الذاتية" (كالجمع بين النقيضين)، وليست "مجرد عدم الفهم" أو "اختلاف المذاهب."

وبهذا نكون قد أضفنا بعداً جديداً لفهم "تهافت الفلاسفة": أنه ليس مجرد نقد "أبستمولوجي" للعقلانية الأرسطية، بل هو أيضاً "موقف عقائدي" يحمي "قلب" العقيدة الإسلامية من الذوبان في الفلسفة.

مراجع الفصل الثالث:

المصادر الأساسية:

- **Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah (The Incoherence of the Philosophers)*, ed. and trans. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000).** النص الأساسي لهذا الفصل، وقد اعتمدت على ترجمة مارمورا مع الرجوع إلى الأصل العربي.
- **Al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalal (Deliverance from Error)*, trans. R. J. McCarthy (Boston: Twayne Publishers, 1980).** لفهم الأزمة الفكرية للغزالي وخلفية "التهافت."
- **Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din (Revival of Religious Sciences)*, trans. various (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2018).** لتلمس البديل الغزالي الإيجابي.
- **Ibn Sina (Avicenna), *Al-Shifa': al-Ilahiyyat (The Metaphysics)*, trans. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005).** للرجوع إلى أقوال ابن سينا التي هاجمها الغزالي.
- **Ibn Rushd (Averroes), *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, trans. Simon van den Bergh (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1954).** لرؤية رد ابن رشد على الغزالي، وسنتناولها بالتفصيل في الفصل الرابع.

الدراسات الثانوية:

- **Michael E. Marmura, "Ghazali and the Eternity of the World," in *Probing in Islamic Philosophy* (Binghamton, NY: Global Academic Publishing, 2005), pp. 127-144.** دراسة مهمة عن مسألة قدم العالم عند الغزالي.
- **Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), Chapters 6-9.** التحليل الأكثر تفصيلاً لنقد الغزالي للسببية والفيض والقدم.
- **Richard M. Frank, "Al-Ghazali on the Emanation of the World," *Journal of the American Oriental Society* 112 (1992): 22-31.** عن نقد الغزالي لنظرية الفيض.
- **Lenn E. Goodman, "Ghazali and Hume on Causality," *Journal of the American Oriental Society* 117 (1997): 219-240.** مقارنة مهمة بين نقد الغزالي للسببية ونقد هيوم.
- **Barry S. Kogan, "Al-Ghazali and the Problem of the Incoherence of the Philosophers," *Medieval Studies* 42 (1980): 391-408.** عن مفهوم "التهافت" كبرنامج نقدي.
- **Hans Daiber, "God versus Causality: al-Ghazali's Solution and its Historical Background," in *Avicenna and His Heritage*, ed. J. Janssens and D. De Smet (Leuven: Leuven University Press, 2002), pp. 241-260.** عن الخلفية التاريخية لنقد السببية.
- **نصر حامد أبو زيد، *الإمام الغزالي بين نقد الفلسفة وتأسيس التأويل* بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999 .** قراءة معاصرة ونقدية لـ"تهافت الفلاسفة."
- **محمد عابد الجابري، *الغزالي: إشكالية العقل والنص* بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001 .** مقاربة نقدية من منظور عربي معاصر.
- **حسن حنفي، *الغزالي: نقد العقل الفلسفي* القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1977 .** مشروع طموح لقراءة الغزالي من منظور ماركسي وجودي.
- **سليمان دنيا، *الحقيقة في نظر الغزالي* القاهرة: دار المعارف، 1960 .** دراسة عربية كلاسيكية عن نظرية المعرفة عند الغزالي.

الفصل الرابع: رد ابن رشد في تهافت التهافت: إنقاذ الأرسطية

تمهيد الفصل: لماذا نقرأ ابن رشد بعد الغزالي؟

قبل أن ندخل في تفاصيل رد ابن رشد على الغزالي، لا بد أن نقف لحظة نتأمل فيها المفارقة التاريخية العجيبة التي تجعلنا نقرأ ابن رشد بعد الغزالي، رغم أن ابن رشد جاء بعده بزمن ليس قصيراً. ولد الغزالي عام 1058م وتوفي عام 1111م، بينما ولد ابن رشد عام 1126م وتوفي عام 1198م. أي أن الفارق بينهما حوالي خمسة وسبعين عاماً. في هذه العقود الثلاثة الأرباع، تغيرت أشياء كثيرة في العالم الإسلامي: سقطت الخلافة العباسية في بغداد عملياً تحت وطأة السلاجقة، وضعفت الأندلس سياسياً، واشتد نجم الموحدين في المغرب، وصار الفكر الأصولي أكثر تشدداً في بعض المناطق.

لكن المفارقة الأعمق هي أن ابن رشد، وهو الذي جاء بعد الغزالي، كان يدافع عن الفلسفة التي هاجمها الغزالي، ويعتبر نفسه "منقذاً" للفلسفة من هجمات المتكلمين. هذا الموقف الدفاعي جعل منه "حارس الأرسطية" أكثر مما جعله "مؤسساً لفلسفة جديدة". وهذا هو الفرق الجوهري بين الرجلين: الغزالي يريد "تجاوز" الأرسطية إلى أفق آخر، أما ابن رشد فيريد "إنقاذ" الأرسطية من أعدائها.

لن نقرأ ابن رشد، إذاً، لنقارن بين "عبقرية" و"عبقرية" أخرى، بل لنفهم لماذا فشل المشروع الرشدي في أن يكون "حداثياً" بالمعنى الذي نعطيه في هذا الكتاب. ابن رشد كان فيلسوفاً عظيماً، بلا شك. شروحه لأرسطو كانت من أعظم ما كتب في تاريخ الفلسفة، وتأثيره على أوروبا كان عميقاً وحاسماً في تحرير الفلسفة من سلطة الكنيسة. لكنه لم يؤسس "للشك المنهجي"، ولم يضع "نقد المقدمات" في صميم مشروعه، ولم يفتح الباب أمام "ذات شاكة" تعيد بناء المعرفة من نقطة الصفر. كل هذه العناصر هي ما نعتبره "حداثياً" في هذا الكتاب، وهي موجودة عند الغزالي وليست موجودة عند ابن رشد.

في هذا الفصل، سنعرض لرد ابن رشد على الغزالي في كتابه "تهافت التهافت". وسنرى كيف دافع ابن رشد عن البرهان العقلي، وعن السببية، وعن نظرية الفيض، وعن قدم العالم. وسنرى أيضاً نظريته في تأويل النص الديني ومبدأ "وحدة الحقيقة". وأخيراً، سنناقش ما أسميه "سوء الفهم الخلاق" لابن رشد، حين اختزل نقد الغزالي في كونه هجوماً على الفلاسفة المسلمين فقط، ولم يرَ أنه هجوم على الأرسطية ذاتها وفي صميمها.

المبحث الأول: الدفاع عن البرهان العقلي: العقل كحكم أخير

أولا: ابن رشد قارئاً للغزالي: في استراتيجية الرد

لنبدأ بملاحظة منهجية: كيف يقرأ ابن رشد الغزالي، وكيف يبني رده عليه؟

ابن رشد يقرأ الغزالي كـ "متكلم" وليس كـ "فيلسوف". أي أنه يعتبر أن الغزالي ينتمي إلى المدرسة الأشعرية، وأن نقده للفلسفة هو مجرد تكرار للحجج الأشعرية التقليدية. هذا القراءة، كما سنرى، هي "سوء فهم" لجزء من مشروع الغزالي، لكنها "سوء فهم خلاق" لأنها سمحت لابن رشد بأن يبني رده بشكل منهجي، ويقدم دفاعاً قوياً عن الفلسفة.

استراتيجية ابن رشد في "تهافت التهافت" تقوم على ثلاثة أركان:

الركن الأول: التمييز بين "الإسلام" و"الفلسفة ."يريد ابن رشد أن يقول: الإسلام لا يضاد الفلسفة، بل يتفق معها في الحقيقة. فكل ما قاله الفلاسفة الصحيح لا يمكن أن يخالف الإسلام، وكل ما يخالف الإسلام من أقوالهم هو إما خطأ في فهم النقل أو خطأ في فهم العقل.

الركن الثاني: تقييد نقد الغزالي .ابن رشد يحاول أن يبين أن نقد الغزالي للفلاسفة إما أن يكون نقداً لأقوال لا يقول بها الفلاسفة أصلاً (مثل بعض آراء ابن سينا)، أو نقداً لفهم خاطئ لأقوالهم، أو نقداً مبني على مقدمات كلامية لا يشاركه فيها الفلاسفة.

الركن الثالث: إعادة تأكيد مبادئ الفلسفة الأساسية .ابن رشد يدافع بشراسة عن ثلاثة مبادئ: أولاً، البرهان العقلي هو الطريق الوحيد إلى اليقين. ثانياً، السببية ضرورية في الطبيعة. ثالثاً، العقل والنقل لا يتعارضان حقيقة، وإن تعارضا ظاهراً، فعلينا أن نؤول النص.

ثانيًا: البرهان العقلي بين الغزالي و ابن رشد

الخلاف بين الغزالي وابن رشد حول البرهان العقلي ليس خلافاً حول قيمته، بل خلافاً حول "حدوده" و"مداه."

الغزالي، كما رأينا، يعترف بقيمة البرهان العقلي، لكنه يعتقد أن البرهان لا يمكن أن يصل إلى اليقين في المسائل الميتافيزيقية الكبرى (قدم العالم، وحدة الله، طبيعة النفس، إمكان المعاد الجسدي). هذه المسائل، عند الغزالي، إما أن تكون فوق طاقة العقل (فيحتاج إلى إرشاد النقل)، أو أن العقل يصل فيها إلى نتائج مختلفة، مما يدل على أنها ليست يقينية.

أما ابن رشد، فيعتقد أن البرهان العقلي يمكنه أن يصل إلى اليقين في كل هذه المسائل، بل ويعتبرها من أوائل "الواجب معرفتها" بالبرهان. ويرى أن اختلاف الفلاسفة في بعض المسائل ليس دليلاً على عدم يقينيتها، بل هو دليل على أن بعض الفلاسفة لم يصلوا إلى البرهان الصحيح.

هذا الخلاف هو جوهر الخلاف بين "فلسفة الشك" و"فلسفة اليقين ."الغزالي (كما سنرى في القسم الثاني) هو فيلسوف شك، بمعنى أنه يشكك في قدرة العقل على بلوغ اليقين المطلق، فيلجأ إلى اليقين القلبي. أما ابن رشد، فهو فيلسوف يقين، بمعنى أنه يثق في قدرة العقل على بلوغ الحقيقة، ويعتبر أن كل ما يخالف العقل فهو إما خطأ في النقل أو خطأ في فهم العقل.

ثالثا: رد ابن رشد على نقد الغزالي للبرهان

كيف رد ابن رشد على نقد الغزالي للبرهان؟ سأعرض أهم عناصر رده.

أولاً: الاعتراض على أن "الاختلاف دليل على عدم اليقين ."قال الغزالي: لو كانت قضية ما يقينية، لما اختلف فيها العقلاء. ابن رشد يرد: هذا غير صحيح. فالقضايا الرياضية يقينية، ومع ذلك يختلف فيها بعض الناس بسبب ضعف عقولهم. الاختلاف لا يدل على عدم اليقين في الموضوع، بل يدل على عدم قدرة بعض العقول على إدراك اليقين.

ثانياً: التفريق بين البرهان والجدل .ابن رشد يعتبر أن ما قدمه الغزالي في نقده للفلاسفة ليس "برهاناً" بل "جدلاً". البرهان يعتمد على مقدمات يقينية (ضرورية، أولية، معلومة بالعقل). أما الجدل فيعتمد على مقدمات مشهورة أو مسلمة عند الخصم. الغزالي، في نقده، استخدم مقدمات كلامية لا يسلم بها الفلاسفة، فكان نقده جدلياً لا برهانياً. والجدل لا يمكنه أن ينقض البرهان.

ثالثاً: إعادة تعريف دور العقل في المعرفة الدينية .ابن رشد يقدم نظرية متكاملة عن العلاقة بين العقل والدين، سنراها بالتفصيل في المبحث الثالث. ومفادها أن الدين والعقل لا يتعارضان، وإن تعارضا ظاهرياً، فعلينا أن نؤول النص الديني بما يتفق مع البرهان العقلي. هذا الموقف يجعل العقل هو "الحكم"، والنقل هو "المحكوم" في حالة التعارض.

رابعا: هل انتصر ابن رشد في هذه النقطة؟

من منظور منطقي بحت، قد يبدو أن ابن رشد ينتصر في هذه النقطة. فالغزالي لم يقدم "برهاناً" على أن العقل عاجز عن الوصول إلى اليقين، بل قدم "جدلاً" يعتمد على مقدمات إيمانية. وإذا حكمنا بالمنطق وحده، فإن ابن رشد الأرسطي أكثر تماسكاً من الغزالي الشاك.

لكن من منظور فلسفي أوسع، السؤال ليس "من الأكثر تماسكاً" بل "من الأكثر عمقاً في فهم حدود العقل". الغزالي، بشكه في القدرة المطلقة للبرهان، كان يلامس مشكلة فلسفية حقيقية: أن "اليقين البرهاني" ليس مطلقاً كما يظن العقلانيون، بل هو يقين "شرطي" (إذا سلمت بالمقدمات، سلمت بالنتائج). والمقدمات نفسها، كيف نعرف أنها صحيحة؟ هذا السؤال هو "مشكلة المعيار" التي ستشغل الفلسفة الغربية من ديكارت إلى هوسرل، ولن تجد حلاً نهائياً. الغزالي، بإحالته إلى "النور القلبي" كمعيار نهائي، كان يقدم حلاً جذرياً لهذه المشكلة، لكنه حل إيماني وليس عقلياً.

ابن رشد، بتأكيده على قوة البرهان، كان يتجاهل هذه المشكلة أو يقلل من شأنها. وهذا التجاهل جعل فلسفته أقل عمقاً من فلسفة الغزالي من الناحية "الأبستمولوجية"، وإن كان أكثر اتساقاً من الناحية "المنطقية". هذه المفارقة هي سر بقاء سؤال الغزالي حياً، بينما تحولت إجابة ابن رشد إلى مجرد مذهب فلسفي جامد.

المبحث الثاني: الدفاع عن السببية: إعادة الاعتبار للعلية في الطبيعة

أولا: السببية عند ابن رشد: من الطبيعيات إلى الإلهيات

إذا كان نقد الغزالي للسببية هو "قلب" مشروعه النقدي، فإن الدفاع عن السببية هو "قلب" مشروع ابن رشد الدفاعي. فبدون السببية، كما يرى ابن رشد، ينهار كل شيء: العلم الطبيعي، الميتافيزيقا، وحتى المعرفة اليومية.

ما هي حجج ابن رشد في الدفاع عن السببية؟

الحجة الأولى: الضرورة العقلية للعلاقة بين العلة والمعلول .يقول ابن رشد: العقل يدرك بالبداهة أن المعلول لا يمكن أن يوجد بدون علته. هذا ليس مجرد "عادة" أو "اقتران معتاد"، بل هو ضرورة عقلية. فإذا تصورنا ناراً وقطناً، فإن العقل يحكم بالضرورة أن القطن سيحترق إذا لامس النار. هذا الحكم ليس مبني على تكرار المشاهدة، بل على إدراك ماهية النار والقطن.

الحجة الثانية: إبطال نظرية "العادة" الأشعرية .يقول ابن رشد: نظرية "العادة" تقول إن العلاقة بين النار والإحراق هي مجرد عادة أجراها الله. لكن هذا يعني أن الله قد يخلق الإحراق بدون نار، أو لا يخلقه مع وجود النار. هذا ممكن في ذاته، لكنه لا يقع أبداً في الواقع. ولماذا لا يقع؟ لأن الله حكيم، وطريقته في الخلق مطردة. والاطّراد هنا يدل على ضرورة وليس على عادة.

الحجة الثالثة: السببية في الأفعال الإنسانية .يقول ابن رشد: نحن نعلم بالضرورة أن أفعالنا الإرادية نابعة من إرادتنا وقدرتنا. فنحن نختار أن نكتب، ونختار أن نمشي، ونختار أن نتكلم. هذا اليقين بإرادتنا وقدرتنا هو أساس مسؤوليتنا الأخلاقية. فإذا أنكرنا العلية (كما يفعل الأشاعرة)، أنكرنا المسؤولية الأخلاقية أيضاً، وهذا محال.

الحجة الر ابعة: السببية والبرهان على وجود الله .يقول ابن رشد: أعظم برهان على وجود الله هو برهان العناية وبرهان الإبداع. وهذا البرهان يعتمد على مشاهدة الأسباب والمسببات في الكون، واستنتاج وجود علة أولى حكيمة. فإذا أنكرنا السببية، استحال علينا إقامة أي برهان على وجود الله.

ثانيّا: هل السببية "ضرورية" أم "معتادة"؟

هذا هو جوهر الخلاف بين الغزالي وابن رشد. ولنحاول أن ننقله من مستوى الخلاف المذهبي إلى مستوى التحليل الفلسفي.

موقف ابن رشد :العلاقة بين العلة والمعلول هي علاقة ضرورية عقلية. العقل يدرك أن النار "بطبيعتها" محرقة، وأن السكين "بطبيعتها" قاطعة. هذه "الطبائع" هي حقائق موضوعية في العالم، وليست مجرد أوهام أو عادات.

موقف الغزالي :العلاقة بين العلة والمعلول ليست ضرورية عقلية، بل هي "عادة" أجراها الله. النار ليست محرقة بذاتها، بل الله هو الذي يخلق الإحراق عند ملامسة النار. وهذا لا يمنع من أن "عادة الله" مطردة في الغالب، وأن العلم الطبيعي يمكن أن يبني عليها. لكنها تبقى "عادة" وليست "ضرورة."

من الأقرب إلى الصواب؟ سؤال صعب، لأنه يلامس أسئلة الميتافيزيقا وفلسفة العلم التي لم تحسم بعد.

الفيزياء الحديثة، كما سنرى في الفصل الثاني عشر، لم تحسم أمرها بين الحتمية واللاحتمية. على المستوى العياني (المستوى الذي نعيش فيه)، القوانين الطبيعية تبدو حتمية. على المستوى الذري (المستوى الكمومي)، القوانين إحصائية واحتمالية. فهل هذه الاحتمالية هي "طبيعة" العالم، أم هي مجرد "عادة" إحصائية؟

وجهة نظري الشخصية هي أن كلا الموقفين (ابن رشد والغزالي) له قوته وضعفه. موقف ابن رشد أقوى في تفسير "اطراد" القوانين الطبيعية و"قدرتنا على التنبؤ". موقف الغزالي أقوى في تفسير "إمكان الخرق" (المعجزة) و"حرية الإرادة الإلهية". ولا يمكن الجزم بأحدهما دون افتراضات ميتافيزيقية مسبقة. هذا هو بالضبط ما يجعل الخلاف بينهما "خلافاً فلسفياً" أصيلاً، وليس مجرد خلاف ديني أو مذهبي.

ثالثا: نقد ابن رشد لنظرية "الكسب" الأشعرية

نظرية "الكسب" هي النظرية الأشعرية في الأفعال البشرية. والأشاعرة يقولون إن الإنسان "يكسب" فعله (أي يتعلق به تعلقاً عرضياً)، لكن الله هو "خالق" الفعل حقيقة. مثلاً: حين تكتب، فالله هو الذي خلق حركة يدك وحبر القلم وتتابع الحروف، وأنت "اكتسبت" هذا الفعل بنيتك وإرادتك.

ابن رشد ينتقد هذه النظرية بشدة، ويعتبرها "مغالطة" و"تناقضاً". يقول: إذا كان الله هو خالق الفعل، والإنسان لا تأثير له فيه، فكيف يقال إن الإنسان "يكسب" الفعل؟ وأين المسؤولية الأخلاقية والجزاء على الفعل؟ إما أن يكون الإنسان فاعلاً حقيقياً (وعندها له علية)، وإلا فهو مجرد آلة (وعندها لا مسؤولية عليه).

هذا النقد قوي جداً. وهو يلمس نقطة حساسة في المذهب الأشعري: كيف نوفق بين "الجبر" (أن الله خالق كل شيء) و"الاختيار" (أن الإنسان مسؤول عن أفعاله)؟ الأشاعرة حاولوا التوفيق بنظرية "الكسب"، لكن الفلاسفة (وابن رشد منهم) اعتبروها حلاً صورياً لا يزيل الإشكال.

الغزالي، رغم أنه أشعري في أصوله، كان أكثر مرونة في هذه المسألة. في بعض كتاباته، يقترب من فكرة "الاختيار" أكثر من فكرة "الجبر". وهذا ما جعله أقرب إلى التصوف الذي يؤكد على "الحرية" الروحية للإنسان.

المبحث الثالث: نظرية تأويل النص الديني عند ابن رشد: تقسيم الناس إلى جمهوروخواص

أولا: أصول نظرية التأويل عند ابن رشد

نظرية التأويل عند ابن رشد هي من أكثر ما أثار الجدل حوله في العالم الإسلامي، ومن أكثر ما أثر في الفكر الأوروبي لاحقاً. وتقوم هذه النظرية على عدة مبادئ:

المبدأ الأول: وحدة الحقيقة .لا يمكن أن تتعارض الحقيقة مع الحقيقة. فإذا تعارض ظاهر النص الديني مع البرهان العقلي، فلا بد أن يكون ظاهر النص غير مراد، أو أن البرهان العقلي غير صحيح. وبما أن البرهان العقلي صحيح (عند ابن رشد)، فلا بد من تأويل ظاهر النص.

المبدأ الثاني: تقسيم الناس إلى طبقات .ليس كل الناس قادرين على التأويل، ولا كلهم يحتاجون إليه. ابن رشد يقسم الناس إلى ثلاث طبقات:

- **الجمهور** :وهم عامة الناس الذين لا يفقهون البراهين العقلية. يجب أن يخاطبوا بظاهر النص، وأن يؤمنوا به إيماناً بسيطاً.
- **الخواص** :وهم أهل البرهان (الفلاسفة والعلماء). يجب عليهم أن يؤولوا النص بما يتفق مع البرهان العقلي، وأن يفهموا الباطن وراء الظاهر.
- **الوسط** :وهم أهل الجدل (المتكلمون). وهم في خطر، لأنهم يحاولون أن يجادلوا في الأمور الدينية بمنطق ضعيف، فيقعون في الأخطاء.

المبدأ الثالث: أن التأويل واجب على الخواص، محرم على الجمهور .هذا المبدأ مهم جداً. ابن رشد لا يقول إن التأويل "جائز" فقط، بل يقول إنه "واجب" على أهل البرهان، لأن ترك التأويل مع العلم بالبرهان يوقعهم في تناقض بين العقل والنقل. أما الجمهور، فمحرم عليهم التأويل، لأنه قد يوقعهم في الحيرة والضلال.

ثانيًا: تطبيقات نظرية التأويل على مسائل الخلاف

لنأخذ أمثلة على كيفية تطبيق ابن رشد لنظرية التأويل على المسائل التي نازعه فيها الغزالي.

المسألة: قدم العالم .ظاهر النصوص الدينية (القرآن والحديث) يوحي بأن العالم مخلوق حادث. لكن البرهان العقلي (عند ابن رشد) يثبت قدم العالم. إذاً، لا بد من تأويل النصوص التي توحي بالحدوث. مثلاً: قوله تعالى "هو الأول والآخر" يمكن تأويله بأن الأولية

والآخرية إضافية، وليست زمانية. أو قوله "وكان عرشه على الماء" يمكن تأويله بأن "كان" لا تدل على الحدوث الزمني، بل على الثبات والأزلية.

المسألة: المعاد الجسدي .ظاهر النصوص يوحي بأن الإنسان يبعث يوم القيامة بجسده المادي. لكن البرهان العقلي (عند ابن رشد) يثبت أن المعاد هو "روحاني" فقط، لأن الجسد المادي يفسد ولا يعود. إذاً، لا بد من تأويل الآيات التي توحي بالمعاد الجسدي، على أنها "تمثيلات" للجمهور، وليست حقائق حرفية.

هذا الموقف جعل ابن رشد يتهم من قبل خصومه بأنه "ينكر المعاد الجسدي" (وهو قول بالكفر عند بعض الفقهاء). وقد دافع ابن رشد عن نفسه بأنه لا ينكر المعاد، بل يؤول ما ورد في شأنه تأويلاً يتفق مع العقل.

ثالثا: نقد الغزالي لنظرية التأويل

الغزالي، رغم أنه كان عالماً كبيراً بأصول الفقه والتفسير، كان يرفض نظرية التأويل الواسعة التي يقدمها ابن رشد. ولديه عدة اعتراضات عليها:

الاعتراض الأول: من يحدد من هم "الخواص"؟ يقول الغزالي: ادعاء أن الفلاسفة هم "أهل البرهان" وأن غيرهم ليسوا كذلك هو ادعاء باطل. فالكثير من الفلاسفة اختلفوا فيما بينهم، فمن يقرر أن فلاناً هو "البرهاني" الصحيح وفلاناً ليس كذلك؟ هذا يؤدي إلى الانقسام والتشتت.

الاعتراض الثاني: التأويل يؤدي إلى تعطيل النصوص .إذا جاز تأويل كل نص يتعارض مع العقل، فما الذي يبقى من النصوص؟ يمكن لأي فيلسوف أن يأتي ببرهان (يزعم أنه برهان) على عكس أي نص، ثم يؤوله. هذا يؤدي إلى تعطيل الشريعة عملياً، وإن كان يقرها نظرياً.

الاعتراض الثالث: الفصل بين الجمهور والخواص غير و اقعي .في الواقع، لا يمكن عزل الجمهور عن أفكار الخواص. الأفكار تتسرب، والتأويلات تنتشر، والعامة قد يسمعونها ويفهمونها فهماً خاطئاً. فهل نمنع الخواص من نشر تأويلاتهم؟ هذا يؤدي إلى كتم العلم. وهل نسمح لهم بنشرها؟ هذا يؤدي إلى إفساد عقائد العامة.

الغزالي، بدلاً من نظرية التأويل الواسعة، يقدم نظرية أكثر تحفظاً: التأويل جائز في بعض الحالات، لكن بشروط صارمة، منها أن يكون التأويل ضرورياً (أي أن العقل أثبت قطعاً استحالة ظاهر النص)، وألا يكون التأويل مخالفاً للإجماع، وألا يعلن للعامة. هذه الشروط، في نظر الغزالي، تحافظ على النصوص من التعطيل، وتحافظ على عقائد العامة من الاضطراب.

رابعا: تأثير نظرية التأويل على الفكر الأوروبي

نظرية ابن رشد في التأويل كان لها تأثير كبير على الفكر الأوروبي في العصور الوسطى وعصر النهضة. وقد أسهمت في تطور "نظرية المعنى المزدوج (Double Truth Theory) "التي نسبت خطأ إلى ابن رشد نفسه.

ما هي نظرية المعنى المزدوج؟ هي نظرية تقول إنه يمكن أن تكون هناك "حقيقة عقلية" (توصل إليها الفلاسفة) و"حقيقة دينية" (توصل إليها الأنبياء)، وهما مختلفتان بل متناقضتان أحياناً، لكنهما "صحيحتان" كل في مجالها. هذه النظرية نسبت إلى ابن رشد خطأ، لأنه هو نفسه رفض فكرة التناقض بين العقل والدين، وأصر على "وحدة الحقيقة."

لكن على أرض الو اقع، قراء ابن رشد في أوروبا (مثل سيجر البرابانتي (1235 .1282)) فهموه على أنه يقول بنظرية المعنى المزدوج تقريباً. وهذا الفهم الخاطئ هو الذي حرر الفلسفة الأوروبية من سلطة اللاهوت: يمكن للفيلسوف أن يقول شيئاً في الفلسفة، واللاهوتي أن يقول عكسه في اللاهوت، ولا أحدهما ملزم بالآخر. هذا "التحرر" كان خطوة مهمة نحو "فصل الفلسفة عن اللاهوت"، الذي هو أحد عناصر الحداثة (كما سنرى في الفصل السادس).

لكن مرة أخرى، هذا التحرر لم يكن "حداثة فلسفية" بالمعنى الديكارتي، لأنه لم يمر عبر "الشك المنهجي". كان مجرد "تقسيم عمل" بين العقل والإيمان، وليس "نقداً" للإيمان من داخل العقل. وهذا هو الفرق بين "حداثة ابن رشد" و"حداثة الغزالي."

المبحث الر ابع: مبدأ وحدة الحقيقة: استحالة تعارض النقل والعقل السليم

أولا: شرح المبدأ

مبدأ "وحدة الحقيقة" هو أعمق مبادئ فلسفة ابن رشد، وأكثرها تأثيراً. يقول ابن رشد: الحقيقة واحدة. لا يمكن أن تتعارض "حقيقة" دينية مع "حقيقة" عقلية، فكلاهما صادر عن الله (الوحي والعقل). فإذا ظهر تعارض بينهما، فهو تعارض ظاهري لا حقيقي.

هذا المبدأ له نتيجتان مهمتان:

النتيجة الأولى: إذا تعارض ظاهر النقل مع البرهان العقلي، فعلينا أن نؤول النقل .لأن النقل قد يفهم منه ظاهر غير مراد، أما البرهان العقلي فصحيح يقيني.

النتيجة الثانية: لا يمكن أن يكون هناك تعارض "حقيقي" بين النقل والعقل .لأن الله لا يتناقض، والعقل هو هبة الله، والنقل هو كلام الله. فكيف يتناقض كلام الله مع هبة الله؟ هذا محال.

ثانيّا: هل هذا المبدأ "حداثي" أم "تقليدي"؟

هذا السؤال مهم جداً لموضوع كتابنا. فلنحلله بعناية.

من جهة، مبدأ "وحدة الحقيقة" يبدو "حداثياً" لأنه يرفض الفصل بين المعرفة الدينية والمعرفة العقلية. أي أنه يرفض الازدواجية المعرفية التي كانت سائدة في أوروبا في العصور الوسطى (أن للاهوت منطقه، وللفلسفة منطقها الآخر). بهذا المعنى، ابن رشد كان "عقلانياً" متكاملاً، يريد توحيد الحقيقة تحت راية العقل.

من جهة أخرى، مبدأ "وحدة الحقيقة" هو في صميم "العقلانية الإسلامية التقليدية". فجميع الفرق الإسلامية (إلا الأشاعرة في بعض تفريعاتهم) يؤمنون بأن العقل والنقل لا يتعارضان حقيقة. وهذا هو موقف المعتزلة، والأشاعرة المعتدلين، والفلاسفة. فابن رشد، في هذا المبدأ، ليس مبتكراً.

إذاً، أين الجدة في موقف ابن رشد؟

الجدة في أن ابن رشد يقدم "آلية" محددة للتعامل مع التعارض :**تأويل النص ليتو افق مع البرهان** .وهذه الآلية، في نظر خصومه، تمنح العقل سلطة مطلقة على النقل. لأنه كلما تعارض العقل مع النقل، نؤول النقل. وكلما تأولنا النقل، "نخرج" النص من معناه الظاهر إلى معنى بعيد. وقد ينتهي الأمر إلى تعطيل النصوص كلها.

هذا هو سر "خطورة" ابن رشد في نظر خصومه، وهو أيضاً سر "حداثته" في نظر أتباعه. لأنه بهذه الآلية، جعل "العقل" هو "الحَكَم" في الصراع بين العقل والنقل. وهذا، في نظر كثير من مؤرخي الفلسفة، هو الخطوة الأولى نحو "عصر الأنوار" و"سيادة العقل."

ولكن، أيها القارئ، لا تنس الفرق بين "سيادة العقل" عند ابن رشد و"سيادة العقل" عند ديكارت. ابن رشد لم يشكك في "قدرة" العقل، بل آمن بها إيماناً مطلقاً. أما ديكارت، فشكك في العقل أولاً (فرضية الشيطان الماكر)، ثم أعاد بناء الثقة فيه من خلال الكوجيتو. هذا الفرق، كما سنرى في القسم الثاني، هو ما يجعل ديكارت "حداثياً" وابن رشد "وسيطاً" بين القديم والجديد.

ثالثا: نقد الغزالي لمبدأ "وحدة الحقيقة"

الغزالي يرفض مبدأ "وحدة الحقيقة" بالمعنى الرشدي، وله عدة اعتراضات عليه.

الاعتراض الأول: "وحدة الحقيقة" لا تعني "أولوية العقل ."يمكن أن نؤمن بأن الحقيقة واحدة، دون أن نعطي العقل الأولوية في تفسير النص. يمكن أن نعطي النقل الأولوية، ونقول إن العقل إذا تعارض مع النقل، فعلينا أن نوقف العقل أو نعلم أنه أخطأ. هذا موقف أكثر تحفظاً، لكنه لا ينفي وحدة الحقيقة.

الاعتراض الثاني: العقل البشري ليس معصوماً .مبدأ "وحدة الحقيقة" عند ابن رشد يفترض أن البرهان العقلي "صحيح يقيني" في كل مرة. لكن الغزالي يقول: كيف نعرف أن هذا البرهان صحيح؟ العقل البشري يخطئ كثيراً، والفلاسفة أنفسهم يختلفون. فلماذا نثق بعقل فلان دون فلان؟ ولماذا نقدم العقل على النقل، مع أن النقل (القرآن) معصوم والعقل ليس معصوماً؟

الاعتراض الثالث: التأويل باب واسع .إذا جاز تأويل كل نص يتعارض مع العقل، فما الذي يبقى من النصوص؟ أي شخص يمكنه أن يدعي أن لديه برهاناً عقلياً على عكس ظاهر النص، ثم يؤوله. هذا يؤدي إلى "تفلت" تأويلي، وإلى تعطيل الشريعة عملياً.

هذه الاعتراضات قوية، وتكشف عن نقطة ضعف في مشروع ابن رشد: غياب "معيار" لتمييز البرهان الصحيح من البرهان الفاسد، والعقل السليم من العقل المريض. ابن رشد كان يعتقد أن "البداهة" كافية لتمييز ذلك، لكن الغزالي أظهر أن "البداهة" ليست مطلقة، بل هي نسبية ومرتبطة بالتركيب الذهني والخلفية الثقافية.

المبحث الخامس: ابن رشد قارئاً للغزالي: "سوء الفهم الخلاق"

أولا: كيف قرأ ابن رشد الغزالي؟

لنعد إلى بداية هذا الفصل. قلت إن ابن رشد قرأ الغزالي "كسوء فهم خلاق". والآن حان الوقت لشرح هذه العبارة.

ماذا يعني "سوء الفهم"؟ يعني أن ابن رشد لم يفهم الغزالي بالطريقة التي فهم بها الغزالي نفسه. لقد اختزل مشروع الغزالي في كونه "هجوماً على الفلاسفة المسلمين" (الفارابي وابن سينا) فقط، ولم يرَ أنه "هجوم على الأرسطية ذاتها". كما اعتبر أن الغزالي كان مجرد "متكلم" يكرر حجج الأشاعرة التقليدية، ولم يرَ فيه "فيلسوفاً ناقداً" يمارس التفكيك من الداخل.

وماذا يعني "الخلاق"؟ يعني أن سوء الفهم هذا كان "منتجاً" و"مثمراً" فلسفياً. فلو أن ابن رشد فهم الغزالي بشكل صحيح، لربما اضطر إلى "تجاوز" الأرسطية كما فعل الغزالي، أو على الأقل إلى تعديلها بشكل جذري. لكن لأنه اختزل مشروع الغزالي، استطاع أن يقدم "دفاعاً" عن الأرسطية بشكل متماسك وقوي. وهذا الدفاع، حتى لو كان مبنيًا على سوء فهم، كان مفيداً للفلسفة في سياقها التاريخي.

ثانيّا: ماذا لو فهم ابن رشد الغزالي بشكل صحيح؟

لنقم بتجربة فكرية: ماذا لو فهم ابن رشد أن الغزالي لم يكن يهاجم "فلاسفة الإسلام" فقط، بل كان يهاجم "الأرسطية" في جوهرها، أي كان يهاجم مبدأ الضرورة العقلية والسببية الحتمية والنسق المغلق؟ ماذا سيكون رد ابن رشد حينها؟

في رأيي، كان سيكون أمام خيارين لا ثالث لهما:

الخيار الأول: الدفاع عن الأرسطية كما هي .وهذا ما فعله فعلاً، لأنه لم يرَ أن نقد الغزالي يمس الأرسطية في جوهرها. لكنه لو رأى ذلك، لكان دفاعه أكثر صعوبة، لأنه كان سيضطر إلى مواجهة السؤال: "هل العقل البشري قادر حقاً على إدراك الضرورة في العلاقات بين الأشياء؟" هذا السؤال، الذي طرحه الغزالي، سيبقى مقلقاً للأرسطية حتى هيوم وكانط.

الخيار الثاني: تعديل الأرسطية وتجاوزها .كان يمكن لابن رشد أن يقول: "الغزالي على حق في نقده لبعض مقدمات الفارابي وابن سينا، لكن الأرسطية الأصيلة (أرسطو نفسه) قادرة على استيعاب هذا النقد". ثم يقدم قراءة جديدة لأرسطو تتجاوز السينوية. لكن ابن رشد لم يفعل هذا، لأنه ظل وفياً لقراءة ابن سينا لأرسطو، مع بعض التعديلات.

ثالثا: لماذا لم يفهم ابن رشد الغزالي بشكل صحيح؟

سؤال مهم: لماذا فشل ابن رشد في فهم الغزالي بشكل أعمق؟ هناك عدة أسباب محتملة.

السبب الأول: الاختلاف في "الأفق الفلسفي ."ابن رشد كان يعيش في الأندلس، حيث كانت الفلسفة أقل انتشاراً وتأثيراً مما هي عليه في المشرق. وربما لم تكن لديه "حساسية" كافية لإدراك عمق أزمة الغزالي. فقد قرأ الغزالي من بعيد، ومن خلال عدسة المدرسة الرشدية التي كانت تركز على الدفاع عن أرسطو.

السبب الثاني: الانشغال بالرد على الغزالي .ابن رشد كان في موقف "دفاعي". وكان في هذا الموقف، يميل إلى تبسيط موقف الخصم ليتمكن من الرد عليه بسهولة. فاختزل الغزالي إلى "عدو الفلسفة"، وتجاهل الجوانب الفلسفية الإيجابية في مشروعه.

السبب الثالث: الرغبة في "إنقاذ الأرسطية" أكثر من الرغبة في "فهم الغزالي ."مشروع ابن رشد الأساسي كان "إنقاذ أرسطو" للمجتمع الإسلامي، وتحرير الفلسفة من هجمات المتكلمين. الغزالي كان بالنسبة له مجرد "عقبة" في طريق هذا المشروع، وليس "فيلسوفاً" يستحق أن يُقرأ بعمق.

رابعا: دروس من "سوء الفهم الخلاق"

قصة سوء فهم ابن رشد للغزالي تحمل دروساً مهمة لنا اليوم.

الدرس الأول: القراءة النقدية ليست سهلة .من السهل أن نقرأ خصمنا بشكل سطحي، ونرد عليه بسهولة. لكن القراءة العميقة تتطلب مجهوداً وشجاعة. ابن رشد لم يبذل هذا المجهود الكافي مع الغزالي، وهذا جعله يفوت عليه فرصة تطوير فلسفته.

الدرس الثاني: "الخلاف" يمكن أن يكون "خلاقاً" حتى لو كان مبنيًا على سوء فهم .رغم سوء فهم ابن رشد للغزالي، فإن كتابه "تهافت التهافت" يعتبر من روائع الفلسفة العربية. فقد دفع الخلاف بينهما إلى تقديم حجج قوية ومتقنة، أثرت في الفلسفة الإسلامية والأوروبية لقرون.

الدرس الثالث: الفلسفة لا تتقدم بالاتفاق، بل بالخلاف .لو اتفق ابن رشد مع الغزالي، لما كتب "تهافت التهافت"، ولما قدم دفاعاً قوياً عن الأرسطية. هذا الدفاع، حتى لو كان مبنيًا على سوء فهم، كان ضرورياً لاستمرار الحوار الفلسفي.

الدرس الرابع: "التأثير" لا يحتاج إلى "فهم صحيح ."ابن رشد أثر في أوروبا بشكل كبير، رغم أن قراءته للغزالي كانت "خاطئة" نسبياً. وهذا يؤكد إحدى فرضياتنا المركزية: أن "تأثير" فكرة أو فلسفة لا يحتاج إلى أن يفهمها الآخرون "فهماً صحيحاً". المهم أن تثير الفكرة "أسئلة" و"إشكاليات" تحرك العقول. وهذا هو بالضبط ما فعله الغزالي: أثار أسئلة وأشكاليات ظلت حية لقرون، وكان ابن رشد واحداً من الذين تفاعلوا معها، ولو بطريقة مشوهة.

أطروحة الفصل: ابن رشد يسعى إلى إنقاذ المشروع الأرسطي أكثر مما يسعى إلى تأسيس مشروع فلسفي جديد، فهو "حارس النسق" لا "مفكك النسق" كما هو حال الغزالي

نعود إلى أطروحة هذا الفصل، التي تلخص موقف ابن رشد في هذه المناظرة.

"حارس النسق "يعني أن ابن رشد يرى نفسه حامياً للفلسفة الأرسطية ضد هجمات خصومها (المتكلمين). مهمته هي أن يريهم أن الفلسفة لا تتناقض مع الإسلام، وأنها قادرة على الدفاع عن نفسها. لكنه ليس "مفكراً نسقاً" جديداً، لأنه لا يضيف إلى الأرسطية جوهراً جديداً، بل يشرحها ويدافع عنها ويصحح بعض أخطاء من سبقه (مثل ابن سينا).

بالمقابل، الغزالي هو "مفكك النسق ."هو لا يريد إنقاذ الأرسطية، بل يريد كسرها وتجاوزها. يريد أن يري العالم أن هناك طريقة أخرى للتفكير لا تخضع لضرورة العلة والمعلول، ولا تخضع لقدم العالم، ولا تخضع لنظرية الفيض. هذه الطريقة الأخرى، وإن لم تكن "فلسفة" بالمعنى الدقيق عند الغزالي نفسه (لأنه يميل إلى إطلاق اسم "الكشف" و"النور القلبي" عليها)، فهي "فلسفة" بالمعنى الواسع للكلمة، أي "محاولة عقلية لفهم الوجود والإنسان."

لماذا هذا الفرق مهم؟ لأنه يحدد "مصير الفلسفة" في الحضارة الإسلامية بعد ابن رشد. ابن رشد نجح في إنقاذ الأرسطية من هجوم الغزالي الظاهر، لكنه لم يستطع أن يمنع "موت الفلسفة" في المشرق الإسلامي. فالفلسفة السينوية الرشدية تحولت إلى مذهب "قانوني" في الأندلس والمغرب، لكنها لم تنتج "أسئلة جديدة" بشكل كبير. أما الغزالي، فأسئلته بقيت حية في التصوف، وفي أصول الفقه، وفي علم الكلام المتأخر. لكنها أيضاً لم تنتج "فلسفة جديدة" بالمعنى العلماني.

دروس للمستقبل :ربما تكون الفلسفة الإسلامية بحاجة اليوم إلى "تجاوز" كلا المشروعين: لا العودة إلى غزالي قديس، ولا إلى رشدي عاقل وحيد. بل إلى مشروع "ثالث" يستفيد من نقد الغزالي للضرورة، ومن جرأة ابن رشد على العقل. هذا المشروع الثالث هو ما ندعو إليه في خاتمة هذا الكتاب.

مراجع الفصل الرابع:

المصادر الأساسية:

- **Ibn Rushd (Averroes), *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, trans. Simon van den Bergh, 2 vols. (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1954).** النص الأساسي لهذا الفصل. الترجمة الإنجليزية مع النص العربي في مجلدين.
- **Ibn Rushd, *Fasl al-Maqal (The Decisive Treatise)*, ed. and trans. George F. Hourani (Leiden: E. J. Brill, 1959).** النص الرشدي في العلاقة بين الشريعة والفلسفة، وأساس نظرية التأويل.
- **Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manahij al-Adillah (The Exposition of the Methods of Proof)*, ed. M. Qasim (Cairo: Maktabat al-Anglo al-Masriyah, 1964).** الرؤية ابن رشد الكلامية والأصولية.
- **Ibn Rushd, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima (Long Commentary on Aristotle's De Anima)*, ed. F. S. Crawford (Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1953).** نموذج لشروح ابن رشد لأرسطو.
- **Aristotle, *Metaphysics*, trans. W. D. Ross (Oxford: Oxford University Press, 1924).** للرجوع إلى النص الأرسطي الأصلي ومقارنته بقراءة ابن رشد.

الدراسات الثانوية:

- **George F. Hourani, *Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy* (London: Luzac, 1961).** دراسة مهمة لنظرية التأويل عند ابن رشد.
- **Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1988).** دراسة تحليلية لفلسفة ابن رشد في سياقها الإسلامي.
- **Richard C. Taylor, "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought," in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. P. Adamson and R. C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 180-200.** عن العلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد.
- **Alain de Libera, *Averroès et l'averroïsme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991).** المرجع الأساسي للرشدية اللاتينية وتأثيرها في أوروبا.
- **Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme* (Paris: Michel Lévy Frères, 1852).** الدراسة الكلاسيكية (والمثيرة للجدل) عن ابن رشد في أوروبا.
- **Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), Chapters 6-7.** عن نظرية العقل عند ابن رشد ومقارنتها بالفارابي وابن سينا.
- **Barry S. Kogan, "Averroes and the Metaphysics of Causation," *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985): 253-264.** عن دفاع ابن رشد عن السببية.
- **محمود قاسم، *ابن رشد: الفيلسوف والمفسر*)القاهرة: دار المعارف، 1960** .(دراسة عربية كلاسيكية عن ابن رشد.
- **محمد عابد الجابري، *نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي*)بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980** .(قراءة نقدية لمشروع ابن رشد من منظور عربي معاصر.
- **حسن حنفي، *من العقيدة إلى الثورة: مقدمة في نقد التراث* (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1988)، المجلد الثاني (ابن رشد)** .مشروع طموح لقراءة ابن رشد من منظور تحرري.

الفصل الخامس: من انتصر في المناظرة؟ بين التاريخ والفلسفة

تمهيد الفصل: معنى الانتصار في الفلسفة

قبل أن ندخل في سؤال "من انتصر" بين الغزالي وابن رشد، لا بد أن نتساءل: ما معنى "الانتصار" في الفلسفة أصلاً؟ هل الانتصار يعني أن آراء أحد الفيلسوفين صارت هي السائدة في عصره؟ أم أن تلاميذه وأتباعه كثر وتفوقوا على أتباع خصمه؟ أم أن منهجه صار هو "المعيار" الذي يحاكم به الفلاسفة من بعده؟ أم أن أسئلته ظلت حية ومؤثرة لقرون، بينما تلاشت أسئلة خصمه؟

كل هذه المعاني، أيها القارئ، مشروعة. لكني أريد أن أضيف معنى آخر، قد يكون الأعمق :**الانتصار في الفلسفة هو أن يظل سؤالك مفتوحاً، وأن تظل إشكاليتك حية، وأن يظل خصومك مشغولين بالرد عليك، حتى بعد قرون من موتك** .الفلسفة، كما تعلم، ليست رياضة أو لعبة تنتهي بنتيجة نهائية. الفلسفة هي حوار ممتد عبر الزمن، وكل فيلسوف عظيم هو من يطرح سؤالاً لا يستطيع من يأتي بعده أن يتجاهله.

بهذا المعنى، يمكن القول إن كلاً من الغزالي وابن رشد "انتصر" بطريقته الخاصة. الغزالي انتصر لأن سؤاله عن "حدود العقل" و"إمكان اليقين" ظل حياً في الفكر الإسلامي والغربي لقرون، وألهم فلاسفة كباراً من توماس الأكويني إلى ديكارت إلى هيوم إلى نيتشه. أما ابن رشد، فقد انتصر في مجال آخر: شروحه لأرسطو صارت مرجعاً أساسياً في أوروبا لقرون، وفلسفته في "فصل العقل عن الإيمان" مهدت لتحرير الفلسفة من سلطة الكنيسة.

لكن السؤال الذي يهمنا في هذا الكتاب هو :**من من الرجلين أسس للحداثة الفلسفية؟** من منهما فتح الباب أمام "الشك المنهجي" و"نقد المقدمات" و"مركزية الذات"؟ من منهما كان "مفكك النسق" الذي أتاح إمكانية تجاوز الأرسطية إلى أفق جديد؟

الإجابة، كما أرى، هي الغزالي بلا شك. لكن هذه الإجابة تحتاج إلى تفصيل وتبرير. وهذا هو ما سنفعله في هذا الفصل.

المبحث الأول: المناظرة بوصفها صراعاً بين نموذجين للمعرفة

أولا: نموذج اليقين بالضرورة عند ابن رشد

لنبدأ بتحديد "نموذج المعرفة" عند ابن رشد. هذا النموذج يقوم على عدة افتراضات مترابطة:

الافتراض الأول: العالم محكوم بضرورة عقلية .العلاقات بين الأشياء (كالعلاقة بين النار والإحراق) هي علاقات ضرورية، يدركها العقل البشري بالبداهة أو بالبرهان. ولا يمكن لله أن يغير هذه العلاقات، لأن تغييرها يستلزم تناقضاً عقلياً.

الافتراض الثاني: العقل البشري قادر على إدراك هذه الضرورة بشكل كامل .باستخدام "البرهان" (القياس الأرسطي)، يمكن للعقل أن يصل إلى يقين مطلق في كل المسائل: الطبيعية، الرياضية، الميتافيزيقية. ولا توجد منطقة "مظلمة" يعجز العقل عن فهمها.

الافتراض الثالث: الحقيقة واحدة .لا يمكن أن يتعارض البرهان العقلي مع الوحي الإلهي، لأنهما مصدرهما واحد (الله). فإذا تعارض ظاهر النص مع البرهان، فعلينا أن نؤول النص.

الافتراض الرابع: الغاية من المعرفة هي "السعادة النظرية ."أي معرفة الحقائق كما هي في ذاتها. وهذه المعرفة هي غاية الفلسفة، وهي أيضاً غاية الدين في باطنه (لأن باطن الدين هو الفلسفة عند الخواص).

هذا النموذج، أيها القارئ، هو نموذج "عقلاني" بامتياز. إنه يثق في العقل ثقة مطلقة، ويعتبر أن العقل يمكنه أن يفسر كل شيء، وأن ما لا يمكن تفسيره بالعقل هو إما وهم أو خطأ. هذا النموذج هو ما سيطر على الفكر الغربي من عصر النهضة حتى أواخر القرن التاسع عشر، ويسمى أحياناً "العقلانية الكلاسيكية."

ثانيّا: نموذج اليقين بالإرادة الإلهية والكشف عند الغزالي

أما نموذج الغزالي، فهو مختلف جذرياً، بل هو "نقيض" النموذج الرشدي في عدة نقاط.

الافتراض الأول: العالم ليس محكوماً بضرورة عقلية، بل بإرادة إلهية حرة .الله يخلق العالم في كل لحظة من جديد، ويخلق العلاقات بين الأشياء حسب مشيئته. ما نسميه "قوانين الطبيعة" ليس إلا "عادة" أجراها الله، ويمكنه أن يغيرها متى شاء.

الافتراض الثاني: العقل البشري محدود، ولا يمكنه إدراك الحقيقة النهائية .العقل أداة مهمة، لكنه ليس "كلي القدرة". هناك منطقة من الحقيقة لا يمكن للعقل الوصول إليها، وهي منطقة "الغيب" و"الإلهيات" و"المعاد". وهذه المنطقة تحتاج إلى طريق آخر للمعرفة.

الافتراض الثالث: النور القلبي (الكشف) هو أعلى درجات اليقين .بعد أن يشك الإنسان في حواسه وعقله، قد يمنحه الله "نوراً" يقذفه في قلبه، به يرى الحقائق كما هي، دون واسطة برهان أو دليل. هذا اليقين القلبي هو ما وصل إليه الغزالي بعد أزمة الشك في "المنقذ من الضلال."

الافتراض الرابع: غاية المعرفة ليست "المعرفة النظرية" بل "العبادة والوصول إلى الله ."الفلسفة والعلم ليسا غاية في نفسيهما، بل هما وسيلتان لخدمة الدين، وتطهير النفس، والاستعداد للقاء الله. المعرفة التي لا تقربك من الله، عند الغزالي، هي معرفة ناقصة بل ضارة أحياناً.

هذا النموذج، أيها القارئ، هو نموذج "إيماني وجودي". إنه لا يهتم كثيراً ببناء "نظام فلسفي" متماسك، بقدر ما يهتم بـ"تطهير القلب" و"الوصول إلى الله". لكنه مع ذلك، يطرح أسئلة أبستمولوجية عميقة: كيف نعرف ما نعرفه؟ ما هي حدود العقل؟ ما هو اليقين الحقيقي؟ هذه الأسئلة، كما سنرى في القسم الثاني، جعلت الغزالي رائداً للشك المنهجي قبل ديكارت بخمسمئة عام.

ثالثا: هل يمكن التوفيق بين النموذجين؟

سؤال يطرح نفسه: هل يمكن التوفيق بين نموذج ابن رشد ونموذج الغزالي؟ أم أنهما نموذجان متعارضان لا يمكن جمعهما؟

الفلاسفة والمفكرون المسلمون عبر القرون حاولوا التوفيق بينهما بطرق مختلفة. بعضهم (مثل فخر الدين الرازي) حاول أن يأخذ من الغزالي "نقده للضرورة" ومن ابن رشد "ثقته بالعقل"، لينتج "عقلانية ناقدة" لا تصل إلى درجة الشك المطلق. لكن المحصلة النهائية كانت أن الرازي لم يرضِ لا أتباع الغزالي ولا أتباع ابن رشد.

وفي العصر الحديث، حاول بعض المفكرين (مثل محمد عابد الجابري) أن يقرأ التراث الفلسفي الإسلامي من منظور "نقدي"، واعتبر أن مشروع الغزالي كان "انتصاراً للتصوف على العقل"، ومشروع ابن رشد كان "انتصاراً للعقل على التصوف". ورأى أن العالم العربي بحاجة اليوم إلى "عقلانية رشدية" تنقذه من جمود التراث.

لكن وجهة نظري، التي سأدافع عنها في هذا الفصل وفي خاتمة الكتاب، هي أننا لا نحتاج إلى "اختيار" بين الغزالي وابن رشد، بل إلى "تجاوزهما معاً". نحتاج إلى مشروع فلسفي إسلامي جديد يستفيد من نقد الغزالي للضرورة، ومن جرأة ابن رشد على العقل، لكنه يذهب إلى ما هو أبعد منهما. وهذا المشروع، كما سنرى، هو ما نسميه "مدرسة الشك الإيماني."

المبحث الثاني: حدود العقل وحدود الوحي: كيف رسم كل من الفيلسوفين الخط الفاصل؟

أولا: عند الغزالي: العقل خادم للوحي، لكن ليس خادماً أعمى

الغزالي، رغم هجومه على الفلاسفة، لم يكن "عدواً للعقل" كما صوره خصومه. بل كان يرى للعقل دوراً مهماً، لكن دوراً "خادماً" وليس "حاكماً" على الوحي.

دور العقل عند الغزالي:

- **في المسائل العقلية الخالصة (الرياضيات والمنطق)** :العقل هو الحكم المطلق. لا دور للوحي في هذه المسائل، ولا يحتاج العقل إلى مساعدته.
- **في المسائل النقلية الخالصة (أخبار التاريخ وأحكام العبادات)** :الوحي هو المصدر الأساسي، والعقل يأتي بعد ذلك لفهم النص وتطبيقه.
- **في المسائل المشتركة (مسائل الميتافيزيقا** :وجود الله، صفاته، المعاد): العقل والوحي يتعاونان. العقل يمكنه أن يثبت بعض هذه المسائل (مثل وجود الله)، لكنه لا يستطيع أن يثبتها بشكل قطعي يقيني، بل يحتاج إلى تأييد الوحي. والوحي، من جهته، يحتاج إلى العقل لفهمه وتفسيره، لكن ليس للعقل سلطة "نقض" الوحي إذا تعارض معه ظاهرياً.

الحد الفاصل عند الغزالي :العقل لا يتجاوز حدوده. وحدوده هي "العالم الطبيعي" و"المنطق الصوري". أما "عالم الغيب" و"الإلهيات"، فهي فوق طاقة العقل، ويحتاج فيها إلى الوحي. وإذا تعارض الوحي مع العقل في هذه المسائل، فعلينا أن نؤمن بالوحي، ونعلم أن العقل قد قصر.

ثانيًا: عند ابن رشد: العقل حكم ووحيد في منطقة الاشتراك

أما ابن رشد، فيعطي للعقل سلطة أوسع، بل ويعتبره "الحكم" في كل مسائل الاشتراك بين العقل والوحي.

دور العقل عند ابن رشد:

- **في المسائل العقلية الخالصة** :العقل هو الحكم المطلق، وهذا متفق عليه مع الغزالي.
- **في المسائل النقلية الخالصة** :العقل ليس له دور، بل يُقبل النقل كما هو (لكن هذه المسائل قليلة، لأن معظم المسائل الشرعية تحتاج إلى اجتهاد عقلي).

- **في المسائل المشتركة** :إذا تعارض ظاهر النص مع البرهان العقلي، يجب تأويل النص ليتوافق مع البرهان. والبرهان العقلي هو الذي يحدد صحة التأويل من فساده.

الحد الفاصل عند ابن رشد :العقل هو الحَكَم في منطقة الاشتراك. لا شيء فوق العقل، ولا شيء يعادله. الوحي يأتي ليؤكد ما وصل إليه العقل، أو ليخاطب الجمهور بلغة التمثيل والتخييل، وليس ليضيف إلى العقل حقائق جديدة لا يمكن له الوصول إليها.

ثالثا: أين تكمن "الحداثة" في هذين الموقفين؟

السؤال الذي يهمنا: أين تكمن "الحداثة" في هذين الموقفين؟ من منهما أقرب إلى "التنوير" و"العقلانية الحديثة"؟

للوهلة الأولى، يبدو أن ابن رشد هو الأقرب إلى الحداثة. فهو الذي يعطي العقل سلطة مطلقة، ويجعل الوحي خاضعاً لتأويل العقل. وهذا هو موقف "العقلانية" الكلاسيكية التي سيطرت على أوروبا من عصر النهضة وحتى القرن العشرين تقريباً.

لكن إذا نظرنا بعمق أكبر، سنكتشف أن موقف الغزالي يحتوي على بذور "نقد العقل" الذي سيظهر في الفلسفة الغربية الحديثة مع نقدية كانط (نقد العقل الخالص) ومع الفلسفة الوجودية (الوجود والعدم). فالغزالي يقول: العقل مهم، لكنه محدود. وهناك حقائق لا يمكن الوصول إليها بالعقل وحده. وهذا هو موقف "نقد العقل" الذي يعتبره كثير من الفلاسفة المعاصرين (مثل هايدغر وجادامير) أكثر عمقاً من التفاؤل العقلاني الساذج.

إذاً، من هو "الأكثر حداثة"؟ الإجابة تعتمد على تعريفك للحداثة. إن كانت الحداثة تعني "سيادة العقل"، فابن رشد هو الأكثر حداثة. وإن كانت الحداثة تعني "نقد العقل" والوعي بحدوده، فربما يكون الغزالي هو الأكثر حداثة، أو على الأقل الأكثر "ما بعد حداثة" قبل أوانه.

سأعود إلى هذه النقطة بالتفصيل في الفصل الحادي عشر، حيث نناقش تعريف الحداثة ذاته. لكنني أريد أن أترك السؤال مفتوحاً قليلاً، لكي نعود إليه بعد أن نكون قد استكملنا رحلتنا في القسمين الثاني والثالث.

المبحث الثالث: مفهوم اليقين عند الغزالي: البرهان العقلي والنور القلبي

أولا: درجات اليقين في فلسفة الغزالي

الغزالي، في كتاباته المختلفة، يقدم تصوراً متدرجاً لليقين. ليس هناك "يقين" واحد، بل هناك درجات متعددة، تبدأ من اليقين الحسي وتنتهي باليقين القلبي. سأعرضها هنا بشكل مبسط.

الدرجة الأولى: اليقين الحسي .وهو ما ندركه بحواسنا مباشرة، مثل أن نرى الشمس أو نسمع صوتاً. هذا اليقين هو أضعف درجات اليقين، لأن الحواس تخدعنا أحياناً (كما في الحلم أو الخيال).

الدرجة الثانية: اليقين العقلي البرهاني .وهو ما نصل إليه بالبرهان والقياس المنطقي، مثل أن نعلم أن "الكل أكبر من الجزء" أو أن "النقيضين لا يجتمعان". هذا اليقين أقوى من الحسي، لكنه ليس مطلقاً، كما سنرى.

الدرجة الثالثة: اليقين القلبي (أو النوراني) .وهو أعلى درجات اليقين، وهو الذي لا يحصل بالبرهان ولا بالحس، بل بـ"نور" يقذفه الله في قلب العبد. هذا اليقين هو الذي يزيل كل شك، ويجعل صاحبه يرى الحقائق "كما هي"، دون واسطة.

ثانيّا: كيف يحصل اليقين القلبي؟

السؤال الأهم: كيف يحصل الإنسان على "اليقين القلبي"؟ وهل هو مكتسب أم موهوب؟

الغزالي، في "المنقذ من الضلال"، يحكي قصته الشخصية. بعد أن شك في كل شيء (في حواسه، في عقله، في العلوم التي تعلمها)، وصل إلى حالة من "التوقف" و"الحيرة". لم يعد يثق في أي شيء. ثم فتح الله قلبه، وأشرق فيه "نور" به عرف الحقائق اليقينية.

هذه التجربة، أيها القارئ، هي تجربة "صوفية" بامتياز. وهي تشبه إلى حد كبير "تجربة التنوير" عند بعض الفلاسفة الغربيين (مثل "الكوجيتو" الديكارتي)، لكنها تختلف عنها في نقطة جوهرية: "الكوجيتو" هو حقيقة عقلية يصل إليها العقل بنفسه، بينما "النور القلبي" هو هبة إلهية لا يمكن تحصيلها بالعقل وحده.

هل يمكن تعليم اليقين القلبي؟ الغزالي يجيب بـ"لا" و"نعم" في نفس الوقت. لا يمكن تعليمه بالمعنى التقليدي، لأنه ليس "علماً" ينقل بالكلام والبرهان. لكن يمكن للإنسان أن "يتهيأ" له، بتطهير قلبه، والإكثار من الذكر والعبادة، ومجاهدة نفسه. هذا التهيؤ لا يضمن حصول اليقين، لكنه يجعله ممكناً.

ثالثا: هل اليقين القلبي "معرفة" أم "حالة نفسية"؟

سؤال فلسفي عميق يثيره هذا التصور: هل ما يسميه الغزالي "اليقين القلبي" هو "معرفة" بالمعنى الموضوعي (أي قضية صادقة يقينية)، أم هو مجرد "حالة نفسية" (شعور بالاطمئنان والثقة)؟

الغزالي يعتبر اليقين القلبي "معرفة" حقيقية، بل أعلى من كل المعارف. فصاحبه يرى الحقائق "كما هي"، ولا يشك فيها أبداً. وهذا يشبه "الحدس (Intuition) "عند بعض الفلاسفة الغربيين (مثل برغسون)، أو "الرؤية (Eidetic Vision) "عند هوسرل.

لكن الناقد قد يقول: هذا "اليقين" لا يمكن التحقق منه موضوعياً. فكل شخص يدعي أنه حصل على "نور قلبي" يراه هو حقيقة، لكن قد تختلف الرؤى بين الأشخاص. فكيف نعرف من منهم على حق؟ الغزالي يرد بأن "النور القلبي" واحد، لأنه صادر من الله الواحد. فإذا اختلفت الرؤى، فمعنى ذلك أن بعضها ليس "نوراً" حقيقياً، بل هو "خيال" أو "وسواس."

هذا الرد، أيها القارئ، مقنع لمن يؤمن بالله وبأن الله لا يضل عباده. لكنه غير مقنع لمن لا يشاركه هذا الإيمان. وهذا بالضبط هو ما يجعل فلسفة الغزالي "إيمانية" في جوهرها، وليس "عقلانية" خالصة. لكن هذا الإيمان، كما سنرى، ليس إيماناً أعمى، بل إيمان يمر عبر شك عميق، ويصل إلى يقين "وجودي" قبل أن يكون "نظرياً."

المبحث الرابع: مفهوم البرهان عند ابن رشد: القياس المنطقي والتأويل السليم

أولاك البرهان اليقيني والبرهان الجدلي

ابن رشد، كأرسطي حقيقي، يميز بين أنواع مختلفة من الخطاب، كما أشرنا في الفصل الثاني. وهذا التمييز أساسي لفهم دفاعه عن الفلسفة.

البرهان اليقيني :(Apodeixis) وهو الذي يعتمد على مقدمات "يقينية" (أولية، ضرورية، معلومة بالعقل). وينتج عنه "علم يقيني" لا شك فيه. هذا هو أعلى أنواع المعرفة.

الجدل :(Dialectic) وهو الذي يعتمد على مقدمات "مشهورة" أو "مسلمة" عند الخصم. وينتج عنه "رأي راجح" وليس "علماً يقينياً". هذا هو مستوى المتكلمين والفقهاء.

الخطابة :(Rhetoric) وهو الخطاب الذي يعتمد على الإقناع العاطفي. وينتج عنه "ظن" قد يكون ضعيفاً. هذا هو مستوى الجمهور.

ابن رشد يرى أن ما فعله الغزالي في "تهافت الفلاسفة" هو "جدل" وليس "برهاناً". أي أنه استخدم مقدمات كلامية (مشهورة عند الأشاعرة، لكنها ليست يقينية عند الفلاسفة)، وبنى عليها نقده. والجدل، في نظر ابن رشد، لا يمكنه أن ينقض البرهان. فالبرهان لا يُنقض إلا ببرهان مثله.

ثانيّا: كيف يبني ابن رشد برهانه على قدم العالم؟

لنأخذ مثالاً من "تهافت التهافت" لفهم برهان ابن رشد العقلي. سأختار مسألة "قدم العالم" لأنها من أكثر المسائل وضوحاً.

برهان ابن رشد على قدم العالم (باختصار):

1. الله "علة" للعالم. والعلة إما أن تكون متقدمة على معلولها بالزمن، أو معه.
2. لو تقدمت العلة على المعلول بالزمن، لكانت العلة موجودة والمعلول معدوماً، ثم حدث المعلول بعد ذلك.
3. لكن حدوث المعلول بعد العلة يستلزم تغيراً في العلة (إذ كانت علة بالقوة، فصارت علة بالفعل)، والله لا يتغير.
4. إذن، العلة لا تتقدم على المعلول بالزمن.
5. إذن، العلة والمعلول موجودان معاً في الأزل. وبالتالي العالم قديم.

هذا البرهان، كما ترى، مبني على مبدأ "امتناع التغير في الله". ابن رشد يعتبر هذا المبدأ "بديهياً" أو "مبرهناً عليه" في الفلسفة الأرسطية. فالله "فاعل" وليس "متغيراً."

الغزالي، من جهته، يمكنه أن يعترض بأن: الله ليس "علة" بالمعنى الأرسطي (العلة التي تستلزم معلولها)، بل هو "فاعل بإرادة" يمكن أن يخلق العالم في وقت معين دون أن يتغير هو نفسه. هذا الاعتراض مبني على تصور مختلف للعلاقة بين الله والعالم. وهو ليس "برهانياً" بالمعنى الأرسطي، لكنه "جدلي" ممكن.

من "انتصر" في هذه المسألة؟ يعتمد ذلك على أي "نموذج" للمعرفة تتبناه. إن تبنيت النموذج الأرسطي، فابن رشد هو المنتصر. وإن تبنيت النموذج الإيماني (بإرادة الله الحرة)، فالغزالي هو المنتصر. ولا يمكن حسم المسألة "برهانياً" لأن النموذجين مختلفان في مقدماتهما الأولى.

ثالثا: دور التأويل في بناء البرهان

التأويل، عند ابن رشد، ليس مجرد "تفسير" للنص، بل هو جزء من "البرهان" نفسه. فكثيراً ما يستخدم ابن رشد النصوص الدينية "مبرهنة" على أن آراءه الفلسفية متوافقة مع الإسلام.

مثال: في مسألة "المعاد الجسدي"، ابن رشد لا يكتفي بالبرهان العقلي على أنه "روحاني"، بل يؤول الآيات التي توحي بالجسدية تأويلاً يتفق مع البرهان. هذا التأويل هو جزء من "بناء البرهان" على أن المذهب الفلسفي هو "عقيدة الإسلام الصحيحة" (في باطنها).

هذا المزج بين البرهان والتأويل هو ما جعل ابن رشد "فيلسوفاً دينياً" بامتياز. هو لا يفصل بين الفلسفة والدين، بل يحاول أن يري أنهما شيء واحد. وهذا يجعل مشروعه مختلفاً عن مشروع ديكارت مثلاً، الذي يفصل بين العقل والإيمان، ويبني فلسفته على "الشك" في كل شيء، قبل أن يعيد بناء المعرفة من الصفر.

خاتمة الفصل: من انتصر في المناظرة؟

أولا: الإجابة المباشرة: الغزالي انتصر في المشرق، و ابن رشد انتصر في المغرب وأوروبا

إذا نظرنا إلى المسألة من منظور "تاريخي" بحت، يمكننا أن نقول إن "النتيجة" كانت مختلفة في المشرق والمغرب.

في المشرق الإسلامي (العراق، إيران، مصر، الشام) :كان النصر للغزالي. بعد وفاته، سيطر المذهب الأشعري على المؤسسات الدينية، وتم تهميش الفلسفة المشائية (وخصوصاً السينوية). واعتبر كثير من الفقهاء والمتكلمين أن "تهافت الفلاسفة" هو "النص الفاصل" في نقد الفلسفة. وأصبح من الخطورة بمكان أن يعلن أحد تأييده لآراء ابن سينا أو ابن رشد. الفلسفة انتقلت إلى هامش الحياة الفكرية، أو بقيت حية في صورة "حكم" وأمثال، وليس كنظام متكامل.

في المغرب الإسلامي (الأندلس، المغرب) :كان النصر لابن رشد جزئياً. فالموحدون، الذين كانوا يحكمون المغرب والأندلس في زمن ابن رشد، كانوا متشددين في البداية، واضطهدوا ابن رشد وأحرقوا كتبه. لكن بعد وفاته، بدأت الفلسفة الرشدية تنتشر في الأندلس، ثم انتقلت إلى أوروبا عبر الترجمات اللاتينية. وفي أوروبا، كان النصر الأكبر لابن رشد، حيث أصبح اسمه "الشارح" (The Commentator) لأرسطو، وكانت شروحه تدرس في الجامعات الأوروبية لقرون.

ثانيّا: الإجابة العميقة: الغزالي انتصر لأن سؤاله ظل حياً، و ابن رشد انتصر لأن إجابته صارت مذهباً جامداً

لكن "الانتصار" التاريخي ليس كل شيء. هناك انتصار أعمق :**انتصار السؤال على الجواب** .الغزالي، بشكه ونقده، ترك لنا "سؤالاً" مفتوحاً: ما هي حدود العقل؟ كيف نصل إلى اليقين؟ هل يمكن للعقل أن يصل إلى الحقيقة المطلقة وحدها؟ هذا السؤال ظل حياً عبر القرون، وألهم فلاسفة كباراً في الشرق والغرب.

أما ابن رشد، فقد ترك لنا "جواباً" محدداً: العقل هو الحكم، والبرهان هو الطريق، والعالم قديم، والمعاد روحاني. هذا الجواب، في حد ذاته، كان قوياً ومتماسكاً. لكنه تحول، بعد وفاته، إلى "مذهب" جامد، يكرره أتباعه دون نقد أو تجديد. صار "الرشديون" يرددون: "قال ابن رشد كذا وكذا"، بدلاً من أن يسألوا: "هل كان ابن رشد على حق؟."

من انتصر إذاً؟ الغزالي انتصر لأن سؤاله ظل حياً على مر القرون. وابن رشد انتصر لأن إجابته صارت مذهباً جامداً. ومن لم يمت سؤاله هو من يؤسس للحداثة. قد يكون ابن رشد هو المنتصر داخل النسق الأرسطي وحده، لكن الغزالي هو المنتصر تاريخياً لأن نقده فتح أفقاً فلسفياً جديداً يتجاوز الأرسطية ذاتها.

ثالثا: ما بعد المناظرة: دروس للفلسفة الإسلامية اليوم

ماذا نستفيد اليوم من هذه المناظرة التي جرت قبل تسعة قرون؟ في رأيي، هناك دروس عديدة:

الدرس الأول :الفلسفة لا تموت بالمنع أو الإحراق، بل تموت بالتحول إلى مذهب. الغزالي حارب "مذهب" الفلسفة، وليس "منهج" الفلسفة. ونحن اليوم نحتاج إلى نفس "الروح النقدية" التي امتلكها الغزالي، لننقد "مذاهبنا" المعاصرة (سواء كانت دينية أم علمانية).

الدرس الثاني :التوازن بين العقل والإيمان ليس سهلاً، لكنه ضروري. الغزالي وابن رشد قدما نموذجين مختلفين لهذا التوازن. ولكل نموذج نقاط قوة ونقاط ضعف. نحن اليوم بحاجة إلى "نموذج ثالث" يستفيد من كليهما.

الدرس الثالث :الشك ليس عدو اليقين، بل طريقه. الغزالي شك في كل شيء حتى وصل إلى يقين "كالشمس". ونحن اليوم، في زمن "الأيديولوجيات" و"اليقينيات المطلقة" (دينية وعلمانية على حد سواء)، نحتاج إلى جرعة من "الشك المنهجي" لتنقية عقولنا من المقدمات غير المفحوصة.

الدرس الر ابع :الفلسفة الإسلامية لم تكن مجرد "حلقة نقل" بين اليونان وأوروبا، بل كانت لحظة إبداع فلسفي أصيل. الغزالي وابن رشد ليسا مجرد "شراح" لأرسطو أو "ناقدين" له، بل هما فيلسوفان كبيران بأتم معنى الكلمة. وتراثنا الفلسفي يحتاج إلى "إعادة اكتشاف" من قبلنا، لا إلى "تبرير" أو "دفاع."

مراجع الفصل الخامس:

المصادر الأساسية:

- **Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, trans. Marmura (2000).** خاصة المقدمة والخاتمة.
- **Al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalal*, trans. McCarthy (1980).** لبيان مفهوم اليقين والنور القلبي.
- **Al-Ghazali, *Mishkat al-Anwar (The Niche of Lights)*, trans. David Buchman (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1998).** لنظرية النور والنور القلبي.
- **Ibn Rushd, *Tahafut al-Tahafut*, trans. van den Bergh (1954).** خاصة المقدمة والخاتمة.
- **Ibn Rushd, *Fasl al-Maqal*, trans. Hourani (1959).** لنظرية العلاقة بين العقل والدين.

الدراسات الثانوية:

- **Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (2009), Chapter 10 ("The Aftermath of al-Ghazali's Incoherence").** عن تأثير "تهافت الفلاسفة" في الفكر الإسلامي.
- **George F. Hourani, "The Rationalism of Averroes," *Arabic Sciences and Philosophy* 1 (1991): 15-28.** عن العقلانية الرشدية.
- **Oliver Leaman, "Averroes and the Asharites," in *Averroes and the Enlightenment*, ed. M. Wahba and M. Abousenna (Amherst, NY: Prometheus Books, 1996), pp. 45-56.** عن صراع ابن رشد مع الأشاعرة.
- **Richard M. Frank, "Knowledge and Taqlid in al-Ghazali," *Journal of the American Oriental Society* 109 (1989): 37-62.** عن مفهوم اليقين عند الغزالي.
- **Michael E. Marmura, "Ghazali and the Determinist School," in *Probing in Islamic Philosophy* (2005), pp. 145-158.** عن الجبر والاختيار عند الغزالي.
- **محمد عابد الجابري، *بنية العقل العربي*)بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986** .(الفصل الخاص بالغزالي وابن رشد.
- **حسن حنفي، *من العقيدة إلى الثورة* (1988)، المجلد الثاني** .عن مشروع "التراث والتجديد" وأهمية إعادة قراءة الغزالي وابن رشد.
- **نصر حامد أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*)القاهرة: سينا للنشر، 1992** .(لقراءة معاصرة لنظرية التأويل عند ابن رشد والغزالي.
- **طه عبد الرحمن، *حق الفلسفة في الفكر الإسلامي*)الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005** .(دفاع عن إمكان وجود فلسفة إسلامية أصيلة.

الفصل السادس: ابن رشد والإصلاح الديني المسيحي: لا الحداثة الفلسفية

تمهيد الفصل: ابن رشد في الغرب : مغامرة التأويل والتحويل

هذا الفصل، أيها القارئ، هو من أهم فصول هذا الكتاب، بل لعله الأكثر حسماً في إثبات فرضيتنا الثالثة والأخيرة: أن تأثير ابن رشد في أوروبا كان أساساً من خلال شروحه لأرسطو ودوره في الإصلاح اللاهوتي المسيحي، لا من خلال تأسيس الحداثة الفلسفية بالمعنى الديكارتي النقدي. وسأبذل جهدي هنا لأنطلق بك في رحلة عبر القنوات التي انتقلت من خلالها الفلسفة العربية إلى أوروبا، ولنقف عند لحظة التحول الحاسمة التي جعلت من ابن رشد "رمزاً" للعقلانية الأوروبية الناشئة، حتى لو كان هذا الرمز مشوهاً أحياناً، أو مبنيًا على قراءة خاطئة لمشروعه الأصلي.

إن قصة ابن رشد في أوروبا، أيها القارئ، هي قصة "تحول" و"تأويل" و"إسقاط". فالأوروبيون لم يقرؤوا ابن رشد كما قرأه العرب والمسلمون. لقد قرأوه من خلال عدساتهم الخاصة، وصراعاتهم الداخلية، واحتياجاتهم الفكرية. فصنعوا منه "فيلسوفاً" مختلفاً عن الذي نعرفه في تراثنا العربي. وهذا "الاختلاف" هو ما جعل تأثيره في أوروبا أعمق مما كان في العالم الإسلامي نفسه. فبينما تم تهميش ابن رشد في المشرق الإسلامي (أو تحويله إلى "فيلسوف منهجي" لا أكثر)، أصبح في أوروبا "رمزاً" للعقل المتمرد على سلطة الكنيسة، و"مبشراً" بفصل الفلسفة عن اللاهوت، و"ممهّداً" لعصر النهضة والتنوير.

لكن سنرى في نهاية هذا الفصل أن هذا "التحول" الأوروبي لابن رشد لم يجعله "مؤسساً للحداثة الفلسفية" بالمعنى الديكارتي. لأنه ظل، حتى في أكثر قراءاته تطرفاً، أسير "نموذج العقلانية الأرسطية" الذي لم يمر عبر "الشك المنهجي" في قدرات العقل نفسه. وديكارت، كما سنرى في القسم الثاني، لم يقرأ ابن رشد بهذه الطريقة، بل قرأ (أو تأثر) بالغزالي في بنية الشك، وتجاوز الأرسطية إلى أفق جديد.

لنبدأ، إذاً، رحلتنا مع ابن رشد في أوروبا.

المبحث الأول: انتقال الرشدية إلى أوروبا: من الأندلس إلى طليطلة إلى باريس

أولا: السياق التاريخي: أوروبا في القرن الثالث عشر

لكي نفهم كيف استقبلت أوروبا ابن رشد، لا بد أن نتصور "الحالة الفكرية" لأوروبا في القرن الثالث عشر الميلادي (الذي يوافق سابع الهجري تقريباً). هذه الفترة، أيها القارئ، هي فترة "النهضة المدرسية (Scholastic Renaissance) "في أوروبا. جامعات كبرى بدأت تظهر في باريس وأكسفورد وبولونيا، وحركة ترجمة نشطة من العربية واليونانية إلى اللاتينية، وصراع حاد بين "العقل" و"الإيمان" بدأ يشتعل.

ما هي الخلفية الفكرية لأوروبا قبل ابن رشد؟

أولاً: سيطرة الأفلاطونية المحدثة .الفكر المسيحي في أوروبا، منذ آباء الكنيسة (مثل أوغسطينوس)، كان متأثراً بشدة بالأفلاطونية المحدثة. التركيز كان على "العالم المثالي" و"النفس" و"الله"، وكان هناك شك في "العالم المادي" وفي قدرة العقل البشري على فهمه بشكل مستقل عن الإيمان.

ثانياً: غياب أرسطو الحقيقي.معظم أعمال أرسطو كانت مفقودة في أوروبا اللاتينية حتى القرن الثاني عشر. ما كان موجوداً هو بعض المنطق (الأورغانون)، وبعض الترجمات غير المباشرة عبر العربية. أرسطو "الطبيعي" و"الميتافيزيقي" لم يكونا معروفين بشكل جيد.

ثالثاً: سيطرة اللاهوت على الفلسفة.الفلسفة كانت تدرس في الجامعات كـ"خادمة للاهوت (Ancilla Theologica). "كان الهدف من دراسة الفلسفة هو خدمة العقيدة المسيحية، وليس البحث عن الحقيقة لذاتها. أي نزعة "عقلانية" مستقلة كانت تُعتبر مشبوهة وقد تصل إلى الهرطقة.

في هذا السياق، جاءت ترجمات ابن رشد (وشروحه لأرسطو) لتحدث "زلزالاً" فكرياً في أوروبا. فلأول مرة، يظهر أرسطو مكتملاً، مفصولاً عن الأفلاطونية، مع شروح عقلانية ترى أن "العالم" يمكن فهمه بقوانينه الذاتية، دون حاجة مستمرة للإحالة إلى الله. وهذا هو بالضبط ما جعل ابن رشد "مثيراً للجدل" في أوروبا: محبوباً من العقلانيين، ومكروهاً من اللاهوتيين التقليديين.

ثانيّا: طليطلة: مركز الترجمة من العربية إلى اللاتينية

مدينة طليطلة (Toledo) في إسبانيا كانت، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، أكبر مركز لترجمة الكتب من العربية إلى اللاتينية. بعد استرداد المسيحيين للمدينة من المسلمين عام 1085م (خلال عصر الغزالي تقريباً)، وجد الأوروبيون مكتبات ضخمة تحتوي على ثروة من الكتب العربية: في الفلسفة، والطب، والرياضيات، والفلك، والكيمياء.

من هم المترجمون الرئيسيون؟

- **جيراردو الكريموني :(Gerard of Cremona, 1114-1187)** هو أشهر مترجم في طليطلة. ترجم حوالي 87 كتاباً من العربية إلى اللاتينية، من بينها "الشفاء" لابن سينا، و"تهافت التهافت" لابن رشد، والعديد من شروح ابن رشد لأرسطو. جيراردو كان "عاشقاً للعلم"، سافر إلى طليطلة لأنه سمع أنها "خزانة العلوم"، وبقي فيها طوال حياته يترجم.
- **مايكل سكوت :(Michael Scot, 1175-1232)** مترجم اسكتلندي، ترجم شروح ابن رشد لأرسطو في الطبيعيات والحيوان. كان قريباً من البلاط الإمبراطوري في باليرمو (صقلية)، وساهم في نشر فلسفة ابن رشد في إيطاليا وجنوب فرنسا.
- **هرمان الألماني :(Hermann the German, fl. 1240-1256)** ترجم شروح ابن رشد لأخلاق نيقوماخوس لأرسطو، وكذلك "تهافت التهافت". كان أسقفاً في إحدى المدن الألمانية، مما يدل على أن المسيحيين أنفسهم كانوا مهتمين بنقل الفلسفة العربية.

كيف تمت عملية الترجمة؟ عادة، كان المترجمون يعملون في فريق: يترجم واحد من العربية إلى الإسبانية العامية (أو القشتالية)، ثم يترجم آخر من الإسبانية إلى اللاتينية. أحياناً، كانوا يعتمدون على مترجمين يهود يجيدون العربية والعبرية واللاتينية. النتيجة لم تكن دائماً دقيقة، وكثيراً ما وقعت أخطاء في الترجمة. لكن هذه الترجمات "المعوجة" كانت كافية لإحداث ثورة فكرية.

ثالثا: باريس: ساحة الصراع بين الرشدية والأرثوذكسية

جامعة باريس كانت في القرن الثالث عشر "مركز العالم الفكري" لأوروبا. وهناك، في قاعاتها الضيقة، دارت أعظم المعارك الفلسفية واللاهوتية في العصور الوسطى. وكان ابن رشد حاضراً بقوة في هذه المعارك.

الرشديون اللاتينيون :(Latin Averroists) هم مجموعة من الأساتذة والطلاب في جامعة باريس، تأثروا بشدة بفلسفة ابن رشد، واعتبروا أن شروحه هي "التفسير الصحيح" لأرسطو. أشهرهم هو **سيجير البر ابنتي . (Siger of Brabant, c. 1240 – c. 1284)** سيجير كان فيلسوفاً جريئاً، دافع عن آراء ابن رشد في "قدم العالم" و"وحدة العقل" (أي أن العقل البشري واحد لكل الناس، وليس فردياً)، مما أثار غضب الكنيسة.

ما هي آراء سيجير المثيرة للجدل؟

- **قدم العالم :**العالم أزلي، لم يُخلق في الزمن. هذا يتعارض مع العقيدة المسيحية في "الخلق من العدم."
- **وحدة العقل :**العقل الفعال (Active Intellect) واحد لكل الناس، والنفس الفردية فانية. هذا يعني أنه لا خلود فردي، ولا جنة ولا نار بالمعنى الشخصي. وهذا يتعارض مع جوهر العقيدة المسيحية.
- **فصل العقل عن الإيمان :**الحقيقة الفلسفية قد تختلف عن الحقيقة الدينية، وكلاهما "صحيح" في مجاله. (هذه هي "نظرية المعنى المزدوج" التي نسبت خطأ إلى ابن رشد نفسه).

رد فعل الكنيسة :في عام 1270م، وأيضاً في عام 1277م، أصدر أسقف باريس إتيان تامبييه (Étienne Tempier) قائمة بـ"المذاهب المحرمة" التي لا يجوز تدريسها في الجامعة. وكان من بينها العديد من "المذاهب الرشدية" (مثل قدم العالم، وحدة العقل، حتمية العالم). وتمت إدانة سيجير البرابنتي وغيره من الرشديين، وتوفي سيجير في ظروف غامضة (ربما اغتيل بأمر من محاكم التفتيش).

لكن رغم الإدانة، استمرت الرشدية في الانتشار تحت الأرض، أو في جامعات أخرى أقل تشدداً (مثل جامعة بادوا في إيطاليا). وظل ابن رشد "رمزاً" للعقلانية المتمردة لقرون.

رابعا: لماذا انتشرت الرشدية في أوروبا وليس في المشرق؟

سؤال مهم: لماذا نجح ابن رشد في أوروبا إلى هذا الحد، بينما تم تهميشه في المشرق الإسلامي؟ هناك عدة أسباب:

السبب الأول: الحاجة إلى أرسطو .أوروبا في القرن الثالث عشر كانت "تكتشف" أرسطو لأول مرة. وكانت بحاجة إلى "شارح " (commentator) يساعدها على فهم نصوصه المعقدة. ابن رشد كان أفضل من فعل هذا. لذلك، أصبح اسمه مرتبطاً بأرسطو، وصارت شروحه تدرس في الجامعات كما يدرس الكتاب المقدس تقريباً.

السبب الثاني: الصراع بين الكنيسة والفلاسفة .في أوروبا، كان هناك صراع قائم بين سلطة الكنيسة وسلطة العقل. ابن رشد، بفلسفته العقلانية (وحتى بقراءته المشوهة أحياناً)، أصبح "رمزاً" للعقل المتمرد. حتى الذين لم يقرؤوه جيداً، استخدموا اسمه كـ"راية" في معركتهم ضد اللاهوتيين.

السبب الثالث: غياب البديل "الغزالي" القوي .كما سنرى في القسم الثاني، الغزالي كان له تأثير في أوروبا أيضاً، لكن تأثيره كان أقل وأكثر تعقيداً. "المنقذ من الضلال" تُرجم إلى اللاتينية، وقرأه بعض اللاهوتيين (مثل توماس الأكويني)، لكنه لم يحدث "زلزالاً" فكرياً مماثلاً لما حدث مع ابن رشد. لماذا؟ لأن أوروبا في ذلك الوقت لم تكن مستعدة لـ"شك غزالي" يصل إلى الشك في العقل نفسه. كانت بحاجة إلى "عقلانية قوية" تنقذها من سيطرة الكنيسة، وليس إلى "شك" قد يضعف ثقتها بالعقل.

السبب الر ابع: ضعف المؤسسات الدينية الرادعة في أوروبا (نسبياً) .في المشرق الإسلامي، كان الفقهاء والمتكلمون يسيطرون على المؤسسات التعليمية والقضائية. وكانوا يمنعون انتشار الفلسفة الرشدية، ويعتبرونها "كفراً" أو "زندقة". في أوروبا، رغم محاكم

التفتيش وإدانات الكنيسة، كانت الجامعات تتمتع بنوع من الاستقلال، وكان الأساتذة (خاصة في إيطاليا) أكثر جرأة في تدريس الفلسفة.

هذه الأسباب مجتمعة تفسر لماذا أصبح ابن رشد "أوروبياً" أكثر مما كان "عربياً" أو "إسلامياً". ففي أوروبا، وجد أرضاً خصبة لفلسفته العقلانية، وتحول إلى "أيقونة" للتنوير والعقلانية، حتى لو كان هذا التحول مشوهاً ومبسطاً في كثير من الأحيان.

المبحث الثاني: الرشدية اللاتينية: سيجير البر ابنتي وتلاميذه : كيف قرأوا ابن رشد في سياق مختلف؟

أولا: سيجير البر ابنتي: ابن رشد أوروبا

إذا كان ابن رشد هو "الشارح" الأهم للأرسطية في الفلسفة العربية، فإن سيجير البرابنتي هو "ابن رشد أوروبا". لكن سيجير لم يكن مجرد "مقلد" لابن رشد، بل كان "مفسراً" و"مطوراً" له في سياق مسيحي مختلف تماماً.

من هو سيجير البر ابنتي؟ ولد سيجير حوالي عام 1240م في برابنت (في بلجيكا الحالية). درس في جامعة باريس، وأصبح أستاذاً في كلية الفنون (حيث كانت تُدرَّس الفلسفة والعلوم). كتب عدة أعمال فلسفية، من أهمها "المسائل الطبيعية "(Quaestiones naturales) و"الكتاب عن العقل .(De anima intellectiva) "اتهم بالهرطقة عدة مرات، واستدعي للمثول أمام محاكم التفتيش، وتوفي عام 1284م في أورفييتو (إيطاليا) في ظروف غامضة.

كيف قرأ سيجير ابن رشد؟ قرأ سيجير ابن رشد من خلال "عدسة" الصراع الأوروبي بين الفلسفة واللاهوت. هو لم يكن مهتماً بـ "التوفيق" بين العقل والدين كما كان ابن رشد، بل كان مهتماً بـ "الفصل" بينهما. وهذا هو الفرق الجوهري.

ابن رشد الأصلي :الحقيقة واحدة، والعقل والدين لا يتعارضان حقيقة، وإن تعارضا ظاهرياً فعلينا تأويل الدين. وهذا تأويل من داخل الإيمان.

سيجير الرشدي :الحقيقة قد تكون مزدوجة: حقيقة فلسفية (للخواص) وحقيقة دينية (للجمهور). ويمكن للفيلسوف أن يعتقد شيئاً في الفلسفة، واللاهوتي أن يعتقد عكسه في اللاهوت، ولا أحدهما ملزم بالآخر.

هذا التحول، أيها القارئ، هو "تطرف" في قراءة ابن رشد، لكنه كان "خلاقاً" في سياق أوروبا. لأنه حرر الفلسفة من سلطة اللاهوت: يمكن للفيلسوف الآن أن يبحث عن الحقيقة "كما هي"، دون أن يخاف من أن تتعارض مع العقيدة. وإذا تعارضت، فهو ليس ملزماً بتأويل العقيدة (كما كان يفعل ابن رشد)، بل يمكنه أن يقول ببساطة: "هذه حقيقة فلسفية، وتلك حقيقة دينية، وهما مختلفتان."

هذا "التطرف" هو الذي جعل سيجير ورفاقه "حداثيين" إلى حد ما، لأنهم أسسوا لفكرة "استقلال العقل" عن الدين. لكنهم ظلوا، كما سنرى، أسرى "العقلانية الأرسطية" التي لم تشكك في قدرات العقل نفسها.

ثانيّا: وحدة العقل: الجوهرة الممنوعة في التاج الرشدي

من أكثر آراء ابن رشد إثارة للجدل، والتي ركز عليها الرشديون اللاتينيون بشكل خاص، هي نظرية "وحدة العقل". ولأن هذه النظرية كانت من أهم أسباب شهرة ابن رشد في أوروبا (ومن أهم أسباب إدانته أيضاً)، سأعرضها بشيء من التفصيل.

ما هي نظرية "وحدة العقل"؟ يفرق أرسطو (وابن رشد معه) بين "العقل المنفعل" (أو الهيولاني) و"العقل الفعال". العقل الهيولاني هو "استعداد" للتعقل، وهو فردي ومتصل بالجسد. أما "العقل الفعال" (وهو العقل الذي يجعل المعقولات موجودة بالفعل)، فهو عند ابن رشد "واحد" لكل الناس، وليس فردياً. أي أن هناك عقلاً فعالاً واحداً يشترك فيه جميع البشر، وليس لكل إنسان عقله الفعال الخاص به.

ماذا يعني هذا الكلام؟ معناه أن "الخلود الشخصي" ليس ممكناً. فما يبقى بعد الموت هو "العقل الفعال" الواحد، وليس "أنا" الشخصية. والنفس الفردية (بمشاعرها وذكرياتها وشخصيتها) تفنى بفناء الجسد. هذا يتعارض تماماً مع العقيدة المسيحية (والإسلامية أيضاً) التي تؤمن بخلود النفس الفردية، وبالجنة والنار الشخصيتين.

لماذا قال ابن رشد بهذا الرأي؟ لأنه كان متأثراً بشروح الإسكندر الأفروديسي لأرسطو. وكان يريد أن يقدم تفسيراً "عقلانياً" خالصاً للنفس، دون اللجوء إلى "الخلود الفردي" الذي لا يمكن إثباته بالبرهان العقلي.

كيف استقبلت أوروبا هذه النظرية؟ بإدانة شديدة. الكنيسة اعتبرت أن هذه النظرية تنكر الخلود الفردي، وبالتالي تنكر الجنة والنار والمسؤولية الأخلاقية. ولذلك، كانت "وحدة العقل" من أوائل المذاهب التي حرمها إتيان تامبييه في 1270 و1277.

لكن على الرغم من الإدانة، استمرت نظرية "وحدة العقل" في الإغراء الفكري للفلاسفة الأوروبيين لقرون. فقد أعاد اكتشافها فلاسفة عصر النهضة (مثل بترارك وبومبوناتزي)، وأعادوا الجدل حولها. وكانت أحد الأسئلة المحورية في الفلسفة الأوروبية حتى عصر ديكارت.

ثالثا: الرشدية البادوفية: استمرار التقليد في إيطاليا

بعد إدانة الرشدية في باريس (1277)، انتقل مركزها إلى جامعة بادوا (Padua) في إيطاليا. هناك، في شمال إيطاليا، كانت السلطة البابوية أقل تأثيراً، وكانت التقاليد العقلانية أقوى. واستمرت الرشدية البادوفية من القرن الرابع عشر حتى القرن السابع عشر، وكان لها دور كبير في تشكيل الفكر الأوروبي الحديث.

من أبرز الرشديين البادوفيين:

- **مارسيليوس من بادوا :(Marsilius of Padua, c. 1275 – c. 1342)** فيلسوف سياسي كبير، تأثر بابن رشد في فصله بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. كتب كتاب "حامي السلام (Defensor pacis) "، الذي دعا إلى استقلال الدولة عن الكنيسة، واعتبر أن السلطة الدينية يجب أن تكون محدودة بالشؤون الروحية فقط. هذا الكتاب أثر في تطور الفكر السياسي الأوروبي، ومهد لعصر النهضة والإصلاح البروتستانتي.
- **بيترو بومبوناتزي :(Pietro Pomponazzi, 1462-1525)** فيلسوف إيطالي متأخر، دافع عن نظرية "وحدة العقل" (برغم معارضته لابن رشد في بعض النقاط). كتب كتاباً شهيراً بعنوان "عن خلود النفس(De immortalitate animae) "، جادل فيه بأن خلود النفس لا يمكن إثباته بالعقل، وأنه يجب قبوله بالإيمان فقط. هذا الفصل بين "العقل" و"الإيمان" كان رشدي النزعة، وأثار ضجة كبيرة في إيطاليا.
- **تشيزاري كريمنيني :(Cesare Cremonini, 1550-1631)** آخر الرشديين الكبار. كان أستاذاً في جامعة بادوا، ودرس الفلسفة الأرسطية الرشدية لعدة عقود. رفض أن يتحول إلى المسيحية (ظل كاثوليكياً على الأرجح، لكنه رفض أن يصبح "مسيحياً جديداً" بعد محاكم التفتيش)، وكان معروفاً بولائه الشديد لأرسطو وابن رشد. يقال إنه عندما سمع بأخبار

غاليليو ومحاكمته، قال: "غاليليو يفسد الفلسفة". مات كريمنيني عام 1631، منهياً بذلك تقليد الرشدية البادوفية الطويل.

الرشدية البادوفية، كما ترى، أيها القارئ، كانت تقليداً فلسفياً قوياً ومعقداً. لم تكن مجرد "تقليد" لابن رشد، بل كانت "تطويراً" له في اتجاهات مختلفة. لكنها ظلت وفية لمبدأ أساسي: أن العقل (الأرسطي) يمكنه فهم العالم بشكل مستقل عن الإيمان، وأن الفلسفة واللاهوت "مجالان منفصلان" وليسا متداخلين. وهذا هو جوهر "الرشدية اللاتينية" التي أثرت في أوروبا لقرون.

المبحث الثالث: العلاقة بين العقل والإيمان في القراءة الرشدية الأوروبية

أولا: نظرية المعنى المزدوج: اختراع أوروبي لا نسبه إلى ابن رشد

من أكثر المفاهيم ارتباطاً بابن رشد في أوروبا هي "نظرية المعنى المزدوج .(Double Truth Theory) "وحسب هذه النظرية، يمكن أن تكون هناك "حقيقتان" مختلفتان ومتناقضتان في نفس الوقت: حقيقة فلسفية (عقلية)، وحقيقة دينية (إيمانية)، وكلاهما "صحيح" في مجاله. هذه النظرية نسبت إلى ابن رشد خطأ، لأن ابن رشد نفسه كان يؤمن بـ"وحدة الحقيقة" كما رأينا في الفصل الرابع.

كيف نشأت نظرية المعنى المزدوج؟ هي نتاج للصراع بين الرشديين اللاتينيين (مثل سيجير) واللاهوتيين الأرثوذكس (مثل توماس الأكويني). الرشديون كانوا في موقف دفاعي: الكنيسة تقول "العالم حادث" و"النفس فردية خالدة" و"العناية الإلهية شخصية". والفلاسفة يقولون "العالم قديم" و"العقل واحد" و"العناية عقلية كلية". كيف نوفق بينهما؟ بدلاً من أن يقولوا "نحن على خطأ" (وهذا صعب)، أو "الكنيسة على خطأ" (وهذا خطر)، قالوا: "كلاهما صحيح، لكن في مجال مختلف. الفلسفة تقول ما يليق بالعقل، والدين يقول ما يليق بالجمهور."

هذه "الحيلة" الفلسفية كانت عبقرية في سياقها، لأنها سمحت للفلاسفة بالاحتفاظ بآرائهم "العقلانية" دون أن يتعارضوا مباشرة مع الكنيسة. لكنها كانت أيضاً "انتحالاً" لروح فلسفة ابن رشد، لأنه كان يصر على "وحدة الحقيقة" ورفض الازدواجية.

ثانيّا: كيف حررت الرشدية الأوروبية العقل من سلطة الكنيسة؟

رغم "الخطأ" في نسبة نظرية المعنى المزدوج إلى ابن رشد، فإن أثرها التاريخي كان "تحريرياً" بشكل كبير. سأشرح كيف.

أولاً: فصل المجالات .الرشدية جعلت من الفلسفة "مجالاً مستقلاً" عن اللاهوت. لا يحتاج الفيلسوف إلى أن يخضع فلسفته لمراجعة لاهوتية، لأن الفلسفة تبحث في "الحقيقة العقلية"، واللاهوت يبحث في "الحقيقة الإيمانية". هذا الفصل هو الخطوة الأولى نحو "علمنة" المعرفة، ونحو فكرة أن العقل له منطقه الخاص الذي لا يحتاج إلى إذن من الكنيسة.

ثانياً: إعادة تعريف "الهرطقة ."في العصور الوسطى، كان أي قول فلسفي يخالف العقيدة يعتبر "هرطقة". الرشدية غيرت هذا: قالوا إن الخلاف ليس "هرطقة" إذا كان في مجال الفلسفة، لأن الفلسفة تتبع قواعدها الخاصة. هذا خفف من وطأة الرقابة الكنسية، وأعطى الفلاسفة مساحة للتحرك.

ثالثاً: تمهيد الطريق للعلم الحديث .عندما انفصلت الفلسفة الطبيعية (الفيزياء والفلك) عن اللاهوت، أصبح ممكناً للعلماء أن يدرسوا الطبيعة "كما هي"، دون أن يخافوا من أن تتعارض نتائجهم مع النصوص الدينية. هذا هو جوهر "الثورة العلمية" في القرنين

السادس عشر والسابع عشر. غاليليو، كوبرنيكوس، كبلر، نيوتن – كلهم استفادوا من هذا "الانفصال" الرشدي، حتى لو لم يكونوا "رشديين" بالمعنى الدقيق.

لكن، ولا تنس هذه "اللكنة" أيها القارئ، هذا "التحرير" لم يكن "حداثة فلسفية" كاملة. لأنه ظل في إطار "العقلانية الأرسطية". أي ظل يعتقد أن العقل البشري (بمنطق أرسطو) قادر على فهم العالم "كما هو"، دون الحاجة إلى "شك منهجي" أو "نقد للمقدمات". هذا هو بالضبط ما سيفعله ديكارت: سيشكك في العقل الأرسطي نفسه، وسيبني "عقلانية جديدة" تنطلق من الذات الشاكة، وليس من المنطق الأرسطي الجاهز.

ثالثا: نقد الرشدية من داخل المسيحية: توماس الأكويني نموذجاً

لم يكن الكل في أوروبا معادياً للرشدية. بعض اللاهوتيين الكبار، مثل توماس الأكويني (1225-1274)، تأثروا بابن رشد بشكل إيجابي، لكنهم حاولوا "تحييد" الجوانب المزعجة في فلسفته، وتوظيفها في خدمة اللاهوت المسيحي.

توماس الأكويني و ابن رشد :الأكويني قرأ شروح ابن رشد لأرسطو، وأعجب بدقتها وعمقها. لكنه رفض آراء ابن رشد في "قدم العالم" و"وحدة العقل". مع ذلك، أخذ منه "المنهج" العقلاني في دراسة الطبيعة، و"الفصل" النسبي بين الفلسفة واللاهوت (لكن ليس الفصل الكامل). بفضل الأكويني، أصبح "أرسطو الرشدي" جزءاً من اللاهوت الكاثوليكي الرسمي (بعد أن تم تنقيته من آرائه "الخاطئة").

الفرق بين الأكويني و ابن رشد :الأكويني يؤمن بأن "الخلق من العدم" و"الخلود الفردي" يمكن إثباتهما بالعقل، وليس فقط بالإيمان. فهو "عقلاني" أكثر من ابن رشد في هذه النقطة! لكنه أيضاً "لاهوتي" لا يفصل بين العقل والإيمان بشكل جذري. بالنسبة للأكويني، العقل والإيمان يتعاونان، لكن الإيمان له الأولوية في النهاية (عكس ابن رشد الذي يعطي العقل الأولوية في منطقة الاشتراك).

أثر الأكويني على استقبال ابن رشد :بفضل الأكويني، تم "تهذيب" ابن رشد وجعله مقبولاً في الأوساط الكاثوليكية المعتدلة. لكن "ابن رشد المهذب" هذا هو ابن رشد مختلف عن ابن رشد الأصلي، وأيضاً عن ابن رشد "المتمرد" الذي تبناه الرشديون اللاتينيون. هذا التنوع في القراءات هو ما جعل "تأثير ابن رشد" معقداً ومتشعباً.

المبحث الرابع: تمهيد ابن رشد غير المباشر لتحرير اللاهوت المسيحي

أولا: كيف يمكن لفيلسوف مسلم أن يحرر لاهوتاً مسيحياً؟

مفارقة عظيمة، أيها القارئ: فيلسوف مسلم من قرطبة، يكتب بالعربية، ويدافع عن أرسطو ضد هجمات المتكلمين المسلمين، يصبح بعد قرنين "أداة" لتحرير اللاهوت المسيحي من سطوة الكنيسة. كيف حدث هذا؟

أولاً: عن طريق "فصل السلطات" في الفكر .ابن رشد، في "فصل المقال"، ميز بين "الجمهور" و"الخواص"، وقال إن الخواص (الفلاسفة) لهم الحق في تأويل النصوص الدينية بما يتفق مع البرهان. هذا "الفصل" بين طبقات المؤمنين، وبين طرق الوصول إلى الحقيقة، استخدمه المفكرون الأوروبيون لتبرير "فصل" الفلسفة عن اللاهوت، بل "فصل" الدولة عن الكنيسة أيضاً (كما عند مارسيليوس من بادوا).

ثانياً: عن طريق "تأويل النص ."فكرة أن النص الديني يمكن (بل يجب) تأويله إذا تعارض مع البرهان العقلي، كانت ثورية في أوروبا. لأنها أعطت للعقل سلطة على النص، وليس العكس. هذه الفكرة استخدمها الإصلاحيون البروتستانت (مثل لوثر وكلفن) في تأويلهم للكتاب المقدس، وإن كانوا لا يعترفون بفضل ابن رشد في ذلك.

ثالثاً: عن طريق "العقلانية النقدية" (غير المقصودة) .حتى آراء ابن رشد "الهرطقية" (مثل وحدة العقل)، كان لها أثر "تنويري" غير مباشر. لأنها أظهرت أن العقل يمكنه أن يصل إلى نتائج مختلفة (بل متناقضة) مع العقيدة السائدة، دون أن ينهار العالم. هذا "الاحتمال" فتح الباب أمام التساؤل: "هل العقيدة السائدة هي الحقيقة المطلقة، أم أنها مجرد تفسير بشري يمكن تغييره؟"

لذلك، أثر ابن رشد في تحرير اللاهوت المسيحي لم يكن من خلال "برنامج" واضح وُضِع لهذا الغرض، بل من خلال "روح" العقلانية النقدية التي نشرها في أوروبا، ومن خلال "الأدوات" الفلسفية التي وضعها (مثل نظرية التأويل، والفصل بين الجمهور والخواص، وتقديم العقل على النقل في حالة التعارض).

ثانيًا: ابن رشد والإصلاح البروتستانتي: علاقة غير مباشرة لكنها حقيقية

الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر (مع مارتن لوثر، 1483-1546، وجون كلفن، 1509-1564) كان حركة دينية بالأساس، لكنه حمل في طياته عناصر "عقلانية" و"نقدية" يمكن تتبع أصولها إلى ابن رشد، ولو بشكل غير مباشر.

أوجه التشابه بين الرشدية والإصلاح:

- **تأويل النص** :كلاهما يؤمن بأن النص الديني يحتاج إلى تأويل، وأن "الظاهر" قد لا يكون مراداً. لوثر وكلفن تأولوا الكتاب المقدس بطريقة تختلف عن التفسير الكاثوليكي التقليدي، مستخدمين "العقل" و"الاجتهاد الشخصي."
- **رفض السلطة التقليدية** :كلاهما رفض "التقليد" (Tradition) "كسلطة ملزمة. ابن رشد رفض تقليد الفارابي وابن سينا عندما خالفا أرسطو. لوثر رفض تقليد الكنيسة الكاثوليكية عندما خالف الكتاب المقدس (حسب فهمه).
- **العودة إلى الأصول** :كلاهما دعا إلى "العودة إلى الأصول". ابن رشد دعا إلى العودة إلى "أرسطو الأصيل" بدلاً من أرسطو ابن سينا. لوثر دعا إلى العودة إلى "الكتاب المقدس" بدلاً من تعقيدات اللاهوت المدرسي.

الفرق الجوهري :لوثر لم يكن "فيلسوفاً" بل "لاهوتياً". وهو لم يكن مهتماً بـ "العقل" بقدر ما كان مهتماً بـ "الإيمان وحده "(Sola Fide) .بل إن لوثر كان معادياً للفلسفة العقلانية (واعتبر أرسطو "شيطاناً" تقريباً). لذلك، لا يمكن القول إن لوثر "تأثر" بابن رشد مباشرة. لكن "المناخ الفكري" الذي أعدته الرشدية (من نقد السلطة، وتأويل النص، والفصل بين المجالات) ساعد في انتشار الإصلاح البروتستانتي، وجعله ممكناً. هذا هو معنى "التأثير غير المباشر" و"التراكم الفلسفي" الذي نادينا به في المقدمة.

ثالثا: من ابن رشد إلى سبينوزا: خط العقلانية النقدية

ربما يكون الفيلسوف اليهودي الهولندي باروخ سبينوزا (1632-1677) هو "الابن الروحي" الأكبر لابن رشد في أوروبا، أكثر من أي فيلسوف آخر. سبينوزا، الذي طرد من الكنيس اليهودي بسبب آرائه "الهرطقية"، كان قارئاً نهمًا للفلسفة العربية (خاصة ابن رشد وموسى بن ميمون).

أوجه التشابه بين سبينوزا و ابن رشد:

- **العقلانية المطلقة** :كلاهما يعتقد أن العقل (الهندسي عند سبينوزا، الأرسطي عند ابن رشد) يمكنه الوصول إلى الحقيقة المطلقة، وأن الفلسفة هي "الكمال" النهائي للإنسان.
- **تأويل النص** :سبينوزا، في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة"، وضع نظرية تأويلية للكتاب المقدس تشبه نظرية ابن رشد. قال إن النص المقدس يجب أن يُفسر "من نفسه" (أي من خلال لغته وسياقه التاريخي)، وليس من خلال سلطة خارجية (الكنيسة أو التقليد).
- **الفصل بين الفلسفة واللاهوت** :سبينوزا ميز بين "هدف الفلسفة" (الحقيقة) و"هدف اللاهوت" (الطاعة). وهذا يشبه (وإن لم يكن مطابقاً) التمييز الرشدي بين "الجمهور" و"الخواص."
- **وحدة الجوهر** :سبينوزا قال بوجود "جوهر واحد" هو الله أو الطبيعة. وهذا يشبه (وإن لم يكن مطابقاً) بعض جوانب فلسفة ابن رشد في وحدة العقل والعناية العقلية.

الفرق الجوهري :سبينوزا كان "علمانياً" أكثر بكثير من ابن رشد. هو لم يكن يؤمن بدين "إيجابي" بالمعنى التقليدي، بل كان يؤمن بـ"الدين الطبيعي" أو "الدين العقلاني". كما أنه رفض فكرة "الخلق" و"المعجزة" و"العناية الشخصية"، بينما ابن رشد كان يدافع عن هذه المفاهيم (بعد تأويلها). لذلك، سبينوزا هو "النسخة المتطرفة" من ابن رشد، أو "ابن رشد بعد أن مر عبر العصر الحديث."

من سبينوزا، يمكننا أن نرسم خطاً إلى هيوم، وإلى كانط، وإلى الوجوديين، وإلى ما بعد الحداثيين. لكن هذا الخط، كما سنرى في الفصلين الثالث عشر والرابع عشر، سيلتقي من جديد بالغزالي في نقده للعقل وتفكيكه للمقدمات.

المبحث الخامس: التأثير الرشدي على توما الأكويني ثم على الانفصال التدريجي بين الفلسفة واللاهوت

أولا: توما الأكويني: "مسيحية" أرسطو وتهذيب ابن رشد

لنعد قليلاً إلى الوراء، إلى القرن الثالث عشر. توماس الأكويني (1225-1274) هو أعظم فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا، وهو الذي استطاع أن "يعمد" أرسطو ويجعله مقبولاً في اللاهوت الكاثوليكي. وكان ابن رشد حاضراً بقوة في هذا المشروع.

كيف استخدم الأكويني ابن رشد؟

أولاً: اعتماد شروح ابن رشد .الأكويني قرأ شروح ابن رشد لأرسطو، واعتمد عليها في فهم النصوص الأرسطية. كان يعتبر ابن رشد "المعلق" الأكبر، ويشير إليه في كتاباته بـ"الشارح (The Commentator) "دون حاجة إلى اسمه.

ثانياً: الرد على ابن رشد في نقاط الخلاف .الأكويني لم يكن "تلميذاً" لابن رشد، بل كان "ناقداً" له في نقاط كثيرة. رد على ابن رشد في مسألة "قدم العالم" (وقال بحدوثه)، و"وحدة العقل" (وقال بخلود النفس الفردية)، و"العناية الإلهية" (وقال بالعناية الشخصية). لكنه رد بـ"أدوات" ابن رشد نفسها: بالبرهان العقلي، والمنطق الأرسطي.

ثالثاً: التوفيق بين العقل والإيمان .الأكويني قدم نموذجاً للتوفيق بين العقل والإيمان مختلفاً عن نموذج ابن رشد. ابن رشد كان يعطي العقل الأولوية في منطقة الاشتراك. الأكويني كان يعطي الأولوية للإيمان، لكنه يترك مساحة واسعة للعقل. هذا النموذج الأكويني هو الذي صار "الأرثوذكسي" في الكاثوليكية، وظل سائداً حتى القرن التاسع عشر تقريباً.

ثانيّا: من الانفصال الرشدي إلى الانفصال الديكارتي

الآن، أيها القارئ، نصل إلى النقطة الحاسمة في هذا الفصل: ما الفرق بين "الانفصال الرشدي" بين الفلسفة واللاهوت، و"الانفصال الديكارتي" الذي سنراه في القسم الثاني؟

الانفصال الرشدي :هو "انفصال مجالي" أكثر منه "انفصال منهجي". يعني أن الفلسفة واللاهوت موضوعان مختلفان، لكل منهما منطقه الخاص. الفلسفة تبحث في "العالم الطبيعي" و"الميتافيزيقا العقلية"، واللاهوت يبحث في "الغيب" و"الوحي". يمكن للفيلسوف أن يعتقد شيئاً واللاهوتي شيئاً آخر، دون أن يتعارضا، لأنهما في مجالين مختلفين.

الانفصال الديكارتي :هو "انفصال منهجي" و"شك أساسي". ديكارت لا يقبل "مجالاً" للاهوت مستقلاً عن العقل. بل يشكك في كل شيء، بما فيه الوحي والعقائد، ثم يعيد بناء المعرفة من الصفر باستخدام "الكوجيتو" و"بداهة العقل". الإيمان، في النظام الديكارتي، يأتي بعد الفلسفة وليس قبلها أو بجانبها.

الفرق الجوهري :الرشدية (حتى في أقصى صورها) ظلت تعترف بـ"سلطة" النص الديني، ولو بشكل غير مباشر. كانت تقول: "الفلسفة مجال، واللاهوت مجال آخر، ولا يتعارضان". أما الديكارتية، فتقول: "لا شيء مقدس من البداية. كل شيء يخضع للشك. وبعد أن أخرج من الشك بقوة العقل، قد أعود إلى الإيمان، لكن إيماناً مختلفاً، إيماناً مر عبر الشك."

هذا الفرق هو ما يجعل ديكارت "مؤسس الحداثة الفلسفية"، وابن رشد (حتى في أوروبا) ليس كذلك. ابن رشد أسس لـ"استقلال الفلسفة" عن اللاهوت، وهذا مهم جداً. لكنه لم يؤسس لـ"شك منهجي" يعيد تعريف "اليقين" نفسه.

ثالثا: لماذا لا يعتبر ابن رشد "مؤسساً للحداثة" في هذا الكتاب؟

نعود إلى سؤالنا المركزي في هذا الفصل. سألخص الإجابة في نقاط واضحة:

أولاً: ابن رشد ظل وفياً للأرسطية .هو لم يشكك في "المنطق الأرسطي" نفسه، ولا في "قدرة العقل" على بلوغ اليقين بمجرد استخدام هذا المنطق. والحداثة الديكارتية تبدأ بـ"الشك في العقل" نفسه (فرضية الشيطان الماكر)، ثم "إعادة بناء" الثقة فيه.

ثانياً: ابن رشد لم يضع "الذات" في مركز المعرفة .بالنسبة له، المعرفة تبدأ من "العالم الخارجي" (الطبيعة) و"النصوص" (الوحي)، وليس من "الذات الشاكة". أما ديكارت، فالمعرفة عنده تبدأ من "الكوجيتو" (أنا أفكر)، ثم تنتقل إلى العالم.

ثالثاً: ابن رشد لم يقدم "منهجاً" للشك .هو قدم "برنامجاً" للدفاع عن العقل، و"نظرية" في التأويل، و"طريقة" في التعليم. لكنه لم يقدم "خطوات منهجية" للشك، كما فعل الغزالي في "المنقذ" وديكارت في "التأملات". الشك عند ابن رشد هو "شك في آراء الخصوم" (المتكلمين)، وليس "شكاً في قدرات العقل ذاته."

رابعاً: ابن رشد كان "حارس النسق" وليس "مفكك النسق ."هو أراد إنقاذ الأرسطية، وليس تجاوزها. والحداثة، في تعريفنا، هي تجاوز المذاهب الجاهزة، وفتح الباب لأسئلة جديدة. ابن رشد، بتركيزه على "الدفاع" و"الحفظ"، كان أقرب إلى "التقليد" منه إلى "التجاوز."

إذاً، ما هو إسهام ابن رشد في الحداثة إذاً؟ إسهامه كان في "تمهيد الطريق" و"تهيئة المناخ". هو جعل من الممكن فكرياً أن يفكر الإنسان في "استقلال العقل" عن الدين. وهو أعطى للفلسفة الأوروبية "الأدوات" (شروح أرسطو) التي ستعمل بها لقرون. وهذا ليس إسهاماً قليلاً. بل هو إسهام عظيم. لكنه ليس "تأسيساً للحداثة الفلسفية" بالمعنى الذي نعنيه في هذا الكتاب.

أطروحة الفصل: إسهام ابن رشد كان أساسياً في إصلاح الفكر الديني الأوروبي وإعادة اكتشاف أرسطو في الغرب اللاتيني، لكن هذا الإسهام لم يكن تأسيساً للحداثة الفلسفية بالمعنى الديكارتي

نعم، أيها القارئ، ابن رشد كان عظيماً في أوروبا. كان "الشارح" الذي فتح أمام الأوروبيين كنوز الفلسفة الأرسطية. كان "العقلاني" الذي جعلهم يجرؤون على التفكير بأنفسهم. كان "المتمرد" (في قراءة البعض) الذي حررهم من سطوة الكنيسة. لكنه لم يكن "ديكارت العرب" كما يحب بعض المعاصرين أن يصفوه. ولم يكن "مؤسس العقلانية الحديثة" كما يحب بعض المستشرقين أن يقولوا.

لماذا؟ لأن ديكارت شك في كل شيء، بما في ذلك "العقل الأرسطي" الذي كان ابن رشد يدافع عنه. ديكارت قال: "ربما يكون هناك شيطان ماكر يخدعني حتى في أبسط القضايا الرياضية". ابن رشد لم يقل هذا، بل إنه يعتبر هذا الكلام "جنوناً" أو "سفسطة". ديكارت بنى فلسفته على "الذات" (الأنا)، ابن رشد بنى فلسفته على "الموضوع" (العالم والنص). ديكارت أراد "يقيناً مطلقاً" من نقطة الصفر، ابن رشد كان راضياً بـ"العلم اليقيني" ضمن الإطار الأرسطي.

إذاً، من أسس للحداثة الفلسفية في التقليد العربي الإسلامي؟ من وضع "بنية الشك المنهجي" و"نقد المقدمات" و"مركزية الذات" قبل ديكارت بخمسمئة عام؟ هذا، أيها القارئ، هو موضوع القسم الثاني من كتابنا. هناك سنلتقي بالغزالي في "المنقذ من الضلال"، وسنرى كيف أن رحلته من الشك إلى اليقين تشبه إلى حد كبير رحلة ديكارت في "التأملات."

أما ابن رشد، فمكانته عظيمة بلا شك. وهو بطل من أبطال الفكر الإنساني. لكن بطولته كانت في "الدفاع عن العقل" في عصر كانت فيه العقلانية مهددة من قبل المتكلمين من جهة، ومن قبل الظلاميين من جهة أخرى. وبطولته كانت في "نقل العلم" من الشرق إلى الغرب، ومن القديم إلى الحديث. لكنه لم يكن "مؤسساً للحداثة" بالمعنى الذي نعطيه في هذا الكتاب. وهذا ليس انتقاصاً من قدره، بل هو تحديد دقيق لدوره التاريخي والفلسفي.

مراجع الفصل السادس:

المصادر الأساسية (الترجمات اللاتينية والدراسات الأوروبية):

- **Siger of Brabant, *Quaestiones in Tertium De Anima (Questions on Aristotle's De Anima)*, ed. B. Bazan (Louvain: Publications Universitaires, 1972).**لأهم أعمال سيجير الرشدي.
- **Siger of Brabant, *De anima intellectiva (On the Intellective Soul)*, ed. B. Bazan (Louvain: Publications Universitaires, 1974).**لنظرية وحدة العقل.
- **Thomas Aquinas, *Summa Theologica (Theological Summary)*, trans. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Bros., 1947).**لرؤية الأكويني للعلاقة بين العقل والإيمان، ولردوده على ابن رشد.
- **Thomas Aquinas, *De unitate intellectus contra Averroistas (On the Unity of the Intellect against the Averroists)*, trans. B. Bazan (Louvain: Publications Universitaires, 1975).**رد الأكويني المباشر على نظرية وحدة العقل.
- **Pietro Pomponazzi, *De immortalitate animae (On the Immortality of the Soul)*, trans. W. H. Hay (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1938).**لنظرية بومبوناتزي في خلود النفس وتأثره بابن رشد.
- **Marsilius of Padua, *Defensor pacis (The Defender of Peace)*, trans. A. Gewirth (New York: Columbia University Press, 1956).**لأهم أعمال مارسيليوس الرشدي في الفلسفة السياسية.
- **Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus (Theological-Political Treatise)*, trans. S. Shirley (Leiden: E. J. Brill, 1989).**لملاحظة أوجه التشابه مع ابن رشد في نظرية التأويل والفصل بين الفلسفة واللاهوت.

الدراسات الثانوية:

- **Alain de Libera, *Averroès et l'averroïsme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991).**المرجع الأساسي والموسوعي للرشدية اللاتينية وتأثيرها في أوروبا.
- **Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme* (Paris: Michel Lévy Frères, 1852).**الدراسة الكلاسيكية (والمثيرة للجدل) التي أسست لصورة ابن رشد في أوروبا الحديثة.
- **Fernand van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle* (Louvain: Publications Universitaires, 1991).**عن الفلسفة في القرن الثالث عشر، بما فيها الرشدية الباريسية.
- **Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).**عن دور الفلسفة العربية (وابن رشد) في نشأة العلم الحديث.
- **Richard C. Taylor, "Averroes and the Latin Averroists," in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. P. Adamson and R. C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 341-354.**مدخل جيد للرشدية اللاتينية باللغة الإنجليزية.
- **Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House, 1955).**عن استقبال الفلسفة العربية (وابن رشد) في اللاهوت المسيحي.
- **Dag Nikolaus Hasse, *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016).**دراسة حديثة عن تأثير الفلسفة العربية في عصر النهضة الأوروبي.
- **محمد عابد الجابري، *نحن والتراث* (1980)، الفصل الخاص ب"الرشدية السياسية ."**لقراءة عربية معاصرة لابن رشد وأثره في أوروبا.
- **محمود إسماعيل، *الرشدية الأوروبية: جذورها وتطورها*)القاهرة: دار الثقافة للنشر، 1999 .(**دراسة عربية متخصصة في الرشدية اللاتينية.
- **فؤاد زكريا، *ابن رشد: فيلسوف قرطبة*)القاهرة: دار المعارف، 1960 .(**مقدمة جيدة لفلسفة ابن رشد في سياقها العربي والأوروبي.

القسم الثاني: الغزالي وديكارت: الطريق الإسلامي إلى الحداثة

تمهيد القسم: في دلالة الشق والانكسار

قبل أن ندخل إلى قلب هذا القسم، وقبل أن نغوص في أعماق "المنقذ من الضلال" و"التأملات الميتافيزيقية"، لا بد أن نقف لحظة عند كلمة "شق" التي اخترتها لعنوان الفصلين السابع والثامن من القسم الثاني. "تشريح الشق الأول للذات الحديثة" و"تشريح الشق الثاني للذات الحديثة". لماذا "شق"؟ ولماذا "تشريح"؟

"الشق"، أيها القارئ، ليس مجرد "جزء" أو "قسم". الشق هو "انكسار"، هو "فاصل"، هو "جرح" في نسيج المعرفة الموروثة. الذات الحديثة، كما أراها متأثراً بهيدغر، لا تولد من فراغ، ولا تظهر كاستمرارية سلسة للفكر القديم. الذات الحديثة تولد من "شق" في الوجود، من "تمزق" في العلاقة بين الإنسان والعالم، من "انهيار" اليقينيات السابقة التي كانت تؤطر حياة الإنسان وتفكيره.

الغزالي، في "المنقذ من الضلال"، يعيش هذا الشق وجودياً. لا يكتب "نظرية" في الشك، بل يروي "سيرة" للشك. يحكي كيف انهارت ثقته في حواسه، ثم في عقله، ثم في كل ما تعلمه. هذا الانهيار لم يكن "لعبة فكرية" أو "تمريناً عقلياً"، بل كان "أزمة وجودية" كادت أن تودي بحياته، كما يقول. ومن هذا الشق، من هذا الانهيار، يبدأ الطريق إلى يقين جديد، يقين يختلف جذرياً عن يقين الفلاسفة والمتكلمين.

ديكارت، بعد خمسمئة عام، سيعيش "شقاً" مشابهاً، لكن بطريقة مختلفة. شك ديكارت هو "شك منهجي مصطنع"، وليس "أزمة وجودية حقيقية". ديكارت يجلس في غرفته المعزولة، ويمارس الشك كتمرين عقلي، قبل أن يعود إلى حياته العادية كمسيحي مؤمن. هذا الفرق، كما سنرى، ليس مجرد فرق في "الشخصية" أو "الظروف"، بل هو فرق في "الغائية" ذاتها. الغزالي باحث عن يقين يليق بالله، ديكارت باحث عن يقين يليق بالعلم.

هذا التمهيد، أيها القارئ، هو إرهاص لما سنفصله في هذا القسم. سنقرأ الغزالي كما لم يُقرأ من قبل: كفيلسوف وجودي قبل الوجودية، وكمنهجيّ الشك قبل المنهجية، وكذات حديثة قبل الحداثة. وسنقرأ ديكارت في ضوء الغزالي: كوارث للبنية الفلسفية التي أسسها الغزالي، لكن بلغة العصر الحديث وأدواته.

وهذا هو جوهر هذا الكتاب، وربما هو سر جرأته الفلسفية.

الفصل السابع: المنقذ من الضلال: تشريح الشق الأول للذات الحديثة

تمهيد الفصل: في معنى "المنقذ" و"الضلال"

لنبدأ بتأمل عنوان الكتاب: "المنقذ من الضلال". لماذا "المنقذ" وليس "المعافي" أو "المخلص"؟ ولماذا "الضلال" وليس "الشك" أو "الحيرة"؟

"المنقذ" فعلية واستمرارية. إنه ليس اسماً لشخص، بل هو اسم لفعل "الإنقاذ" نفسه. والكتاب، كما سنرى، ليس مجرد "سرد" لرحلة، بل هو "فعل إنقاذ" يتكرر في كل مرة يقرأه قارئ يعيش أزمة مشابهة. الغزالي لا يخبرنا "كيف نجى"، بل يدعونا إلى أن "ننجو" معه، من خلال قراءة نصه، من خلال تتبع خطواته، من خلال "تكرار" تجربته في وعينا نحن.

أما "الضلال"، فهو ليس مجرد "خطأ" أو "جهل"، بل هو "ضياع وجودي". إنه حالة من التيه، حيث لا يعرف الإنسان "أين هو" ولا "إلى أين يتجه". الضلال عند الغزالي ليس فقدان "المعلومة" الصحيحة، بل فقدان "الاتجاه" نحو الحقيقة. وما يضله ليس عقله فقط، بل حواسه، وأهواؤه، وتقاليده، وأساتذته، وكل ما كان يعتبره "يقيناً."

هكذا، أيها القارئ، "المنقذ من الضلال" ليس كتاباً في "نظرية المعرفة (Epistemology) "بالمعنى التقليدي، بل هو "نص وجودي " (Existential Text) قبل أن يصاغ هذا المصطلح في الفلسفة الغربية. إنه يسبق كيركجارد بأكثر من سبعمئة عام، ويسبق هيدغر بتسعة قرون. وهو، في رأيي، أول نص فلسفي في تاريخ الفلسفة يضع "الوجود المقلق (Anxious Existence) "في مركز البحث الفلسفي.

في هذا الفصل، سنحلل "المنقذ" كتشريح لـ"الشق الأول للذات الحديثة". سنتتبع خطوات الغزالي: من "أزمة المعرفة" التي دفعته إلى الشك، إلى "الشك في الحواس"، إلى "الشك في العقل"، إلى "البحث عن يقين لا يقبل الشك"، إلى "نقطة التحول" حيث ينير الله قلبه بنوره. وسنرى، في كل خطوة، كيف أن الغزالي يسبق ديكارت في البنية، لكن يختلف عنه في الغاية.

المبحث الأول: أزمة المعرفة عند الغزالي: بين الشك المرضي والشك المنهجي

أولا: أصل الأزمة: التمييز بين "اليقين" و"الظن"

لنبدأ من النص نفسه. يقول الغزالي في بداية "المنقذ:"

"اعلم -هداك الله لطاعته- أن علوم الخلق مختلفة، وأن المذاهب متباينة، وأن الناس بين مصرح بالتقليد ومحقق بالنظر، وقليل من ينال اليقين، وأكثرهم لا يجاوز وهم الظنون".

هذه الجملة الافتتاحية تحمل في طياتها "أزمة" الغزالي بأكملها. فالغزالي، كما نعرفه من سيرته، كان عالماً كبيراً، فقيهاً شافعياً، متكلماً أشعرياً، فيلسوفاً ناقداً، ثم صوفياً ذائقاً. لكنه كان يبحث عن شيء واحد: "اليقين". واليقين، كما يعرفه الغزالي، هو "العلم الذي ينكشف به الشيء انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم."

ما يميز تعريف الغزالي لليقين، أيها القارئ، هو أنه لا يكتفي بـ"التأكد العقلي" (كما هو الحال عند الفلاسفة)، بل يطلب "انكشافاً" وجودياً، "رؤية" مباشرة للحقيقة. اليقين عند الغزالي يشبه "حس الشمس": أن ترى الشمس بعينك، لا أن تستدل عليها من خلال آثارها. وهذا هو الفرق الجوهري بين "اليقين الفلسفي" (البرهاني) و"اليقين الوجودي" (الكشفي).

في سياق هيدغري، يمكننا القول إن الغزالي يميز بين "الوجود" و"الموجود". الفلاسفة يتعاملون مع الحقيقة كـ"موجود" يمكن البرهنة عليه. الغزالي يريد الوصول إلى "الوجود" نفسه، إلى "حدث" الحقيقة، إلى "الانكشاف" الذي يجعل الموجودات مرئية. وهذا، كما سنرى، سيأخذنا إلى أبعاد وجودية لا تتوفر في الفلسفة الديكارتية.

ثانيّا: الشك "المرضي" مقابل الشك "المنهجي"

الغزالي، قبل أن يصف شكه، يميز بين نوعين من الشك:

النوع الأول: الشك المرضي (الشكوكية السفسطائية).وهو شك يهدف إلى "التشكيك" فقط، دون أن يبحث عن يقين بديل. صاحبه يشك في كل شيء، ويبقى في شكه، ويتخذ من الشك مذهباً. هذا الشك، عند الغزالي، هو "مرض" عقلي، لأنه يعطل القدرة على المعرفة، ولا يقدم أي بديل.

النوع الثاني: الشك المنهجي (شك طريق اليقين).وهو شك "مؤقت" و"أداتي"، يهدف إلى "تطهير" العقل من المقدمات الخاطئة، و"كشف" اليقين الحقيقي. هذا الشك، كما يقول الغزالي، "مطلوب" و"ضروري"، لأنه بدون المرور عبر الشك، لا يمكن الوصول إلى اليقين الخالص.

هذا التمييز، أيها القارئ، هو ما سيفقده الكثير من قراء الغزالي، وهم يتهمونه بـ"السفسطة" و"الشكوكية". الغزالي ليس شكوكياً، بل هو "طالب يقين" يمر عبر الشك. وهو بهذا يسبق ديكارت في صياغة "الشك المنهجي" كطريق إلى اليقين، وليس كغاية في حد ذاته.

ديكارت، في "التأملات"، سيقول نفس الشيء تقريباً: "لقد تربيت منذ طفولتي على الاعتقاد بآراء كثيرة خاطئة، ولذلك لا بد أن أحاول، مرة واحدة في حياتي، أن أنقض كل ما أعتقده، وأن أبدأ من الأساس من جديد". هذا هو "الشك المنهجي" بعينه. لكن الفرق، كما سنرى، هو أن شك ديكارت "تمثيلي" و"افتراضي"، بينما شك الغزالي "وجودي" و"مقلق."

ثالثا:" أزمة المعرفة" نقطة انطلاق للذات الحديثة

لماذا نعتبر "أزمة المعرفة" عند الغزالي "نقطة انطلاق للذات الحديثة"؟ لأنها تمثل "تمزقاً" مع التقليد، و"قطيعة" مع المسلّمات السابقة، و"عودة إلى الذات" كمصدر أول للمعرفة.

في الفلسفة التقليدية (سواء اليونانية أو الإسلامية)، كان الباحث يبدأ من "العالم الخارجي" أو من "النصوص المقدسة" أو من "التقليد". كان هناك "مركز" خارج الذات يمنح اليقين. الغزالي، بأزمته، "يحطم" هذا المركز الخارجي. يقول: لا يمكنني أن أثق في حواسي، ولا في عقلي، ولا في أساتذتي، ولا في الكتب التي قرأتها. كل شيء "خارجي" قد يكون خادعاً.

إذاً، من أين أبدأ؟ لا بد أن أبدأ من "داخلي"، من "ذاتي"، من "وعيي" بأزمتي. هذا "الوعي بالأزمة" هو "الشق" الذي ينفصل فيه الغزالي عن كل سلطة خارجية. وهو أيضاً ما يجعله "ذاتاً حديثة": ذات تدرك أنها "مركز" اليقين و"مصدره"، وليس مجرد "متلقية" له من الخارج.

لكن، وهنا الفرق الجوهري عن ديكارت، الغزالي لا يثق في "الذات" أيضاً. هو يصل في شكه إلى "الشك في العقل"، أي إلى الشك في قدرة الذات ذاتها على الوصول إلى اليقين بمفردها. وهذا يقوده إلى "الذات المنكشفة" (بالمعنى الهيدغاري)، أي إلى الذات التي تصبح "مكاناً" لانكشاف الحقيقة، وليس "مصدراً" لها. سنتوسع في هذا في المبحث السادس.

المبحث الثاني: لماذا يعد "المنقذ من الضلال" أول نص فلسفي وجودي في تاريخ الفلسفة؟

أولا: " السيرة الذاتية" كشكل فلسفي

لن أنسب هذا الحكم إلى نفسي فقط، بل هو حكم كثير من الدارسين المعاصرين للغزالي (مثل فرانك جريفيل وهنري كوربان). "المنقذ" هو أول نص فلسفي يكتب على شكل "سيرة ذاتية(Autobiography) "، ليس باعتبارها "شكلاً أدبياً"، بل باعتبارها "شكلاً وجودياً."

ماذا يعني "السيرة الذاتية" كشكل فلسفي؟ يعني أن الحقيقة لا تُعرض على أنها "نظام من القضايا" يمكن دراسته بشكل موضوعي، بل على أنها "رحلة حياة" يعيشها فرد معين، في زمان ومكان محددين، بكل آلامه ومخاوفه وأمله. الفلسفة، بهذا المعنى، ليست "نظرية"، بل هي "تحول وجودي."

الغزالي يقول في بداية "المنقذ:"

"فإني منذ شرعت في سن البلوغ -وقد جاوزت سن البلوغ قبل العشرين- إلى الآن وأنا أتعمق في هذا البحر"...

ثم يحكي كيف تعلم علوم عصره: الفقه، والكلام، والفلسفة، والباطنية، والصوفية. لكن كل هذه العلوم لم تمنحه اليقين الذي يبحث عنه. فوقع في "حيرة" و"شك" و"مرض" كاد أن يودي بحياته. ثم نجاه الله بعد ذلك.

هذا "السرد" الشخصي، أيها القارئ، هو ما يجعل "المنقذ" مختلفاً عن كل الكتب الفلسفية التي سبقته (وأغلب التي تلته). إنه ليس "بحثاً" في موضوع، بل هو "شهادة" على تجربة. وهو بهذا يسبق أوغسطينوس في "الاعترافات" (من حيث الصياغة الفلسفية العميقة)، ويسبق كيركغارد في "نقطة التحول" (من حيث مفهوم "الحيرة" و"القفزة الإيمانية")، ويسبق نيتشه في "نقد القيم" (من حيث تفكيك اليقينيات الموروثة).

ثانيّا: " القلق (Angst) "عند الغزالي وهيدغر

لا يمكنني، في هذا السياق، أن أتجنب مقارنة الغزالي بهيدغر، على الرغم من الفارق الزمني الهائل (تسعة قرون). هيدغر، في "الوجود والزمان"، يصف "القلق (Angst) "كحالة وجودية تكشف للإنسان أنه "مرمي" في العالم، وأن يقينياته اليومية (الناس، الأشياء، الممارسات) ليست مطلقة. القلق، عند هيدغر، يحرر الإنسان من "السقوط" في الحياة اليومية، ويدفعه إلى مواجهة "الموت" و"العدم" و"مسؤوليته" عن وجوده.

الغزالي، قبل هيدغر بتسعة قرون، يصف "حيرته" و"شكه" بطريقة تشبه إلى حد كبير "القلق" الهيدغري. يقول الغزالي بعد أن شك في حواسه وعقله:

"فلم أزل متردداً بين دعوة الشيطان ووسوسته، وإغراءات النفس وهواها، إلى أن ضاق عليَّ الأمر، وعجزت عن دفعه، وألجأني الاضطرار إلى طلب الدواء"...

"ضاق عليَّ الأمر"، "عجزت عن دفعه"، "ألجأني الاضطرار" – هذه تعابير تدل على "قلق" وجودي، على "ضيق" لا يمكن تفسيره بمجرد "مشكلة معرفية". إنه ضيق يمس جذور الوجود، ضيق يشبه "الخوف الذي لا موضوع له" عند هيدغر (Angst vor dem Nichts). وهذا "القلق" هو الذي يقود الغزالي إلى "الكشف". ليس لأن الكشف "حل" للمشكلة، بل لأن الكشف هو "حدث" يغير من "طريقة وجود" الإنسان في العالم. بعد الكشف، لم يعد الغزالي ينظر إلى العالم بنفس الطريقة. لقد "تحول" وجودياً، وليس فقط "علم" شيئاً جديداً.

ثالثا: "النص المفتوح" ودعوة القارئ إلى التكرار

ما يزيد "المنقذ" عمقاً وجمالاً هو أنه "نص مفتوح". الغزالي لا يخبرنا "الحقيقة" كاملة، بل يخبرنا "طريقه" إلى الحقيقة، ثم يدعونا إلى أن "نكرر" هذا الطريق في حياتنا. يقول في نهاية الكتاب:

"فهذا ما سهل الله من حكاية حالي، وأمري في التجريد والطلب، وما كنت عليه من الدخول في علومهم، والاطلاع على حقائقها. وإنما قصدت بهذا التنبيه"... "تنبيه" وليس "تعليم". الغزالي ينبهنا إلى أن اليقين لا يأتي من "الاستماع" إلى الحكايات، بل من "العيش" في الأزمة، و"المرور" عبر الشك، و"الانتظار" للنور الإلهي. وهذا هو الفرق بين "النص الفلسفي" التقليدي (الذي يقدم "نتائج") و"النص الوجودي" (الذي يقدم "دعوة").

بهذا المعنى، "المنقذ" ليس مجرد "وثيقة تاريخية" عن أزمة الغزالي، بل هو "إمكانية" لكل قارئ أن يعيش أزمته الخاصة، وأن يمر عبر شكه الخاص، وأن يصل إلى يقينه الخاص. وهذا هو جوهر "الحداثة الفلسفية": أن يصبح كل إنسان "مسؤولاً" عن يقينه، وألا يكل هذا الأمر إلى سلطة خارجية (دولة، تقليد).

وديكارت، بعد خمسمئة عام، سيدعو إلى نفس الشيء: كل إنسان يجب أن "يمارس الشك" بنفسه، وأن "يبني" يقينه من الصفر. لكن، كما سنرى، غياب البعد "الوجودي" و"القلق" الحقيقي سيجعل من شك ديكارت "تمثيلاً" و"افتراضاً"، وليس "أزمة حية."

المبحث الثالث: الشك في الحواس عند الغزالي: نقد التصديق الطبيعي

أولا: الحواس تخدعنا: بين اليقظة والحلم

الخطوة الأولى في رحلة الشك عند الغزالي هي "الشك في الحواس". يقول:

"ثم نظرت بعد ذلك في علوم الحس، فوجدتني في شك منها، وذلك أن حكم الحس أوله لا يصدق، فإن الحس يخطئ كثيراً، كما يخطئ الحس في رؤية الشيء الصغير جداً، وحركة الظل، وغير ذلك"...

ثم يضرب المثال الشهير: "النوم واليقظة". فنحن في الحلم نرى أشياء ونتخيلها، ونصدقها ونعتقد أنها حقائق يقينية. وعندما نستيقظ، نعرف أنها كانت أحلاماً وأوهاماً. فكيف نعلم أن "اليقظة" التي نحن فيها الآن ليست حلماً أطول وأعمق؟ من يضمن لنا أننا "استفقنا" بالفعل؟ ربما نحن لا نزال نحلم، وسنستيقظ على مستوى آخر من الوعي.

هذه الحجة، أيها القارئ، معروفة جداً في الفلسفة، وقد استخدمها أفلاطون وأرسطو وأوغسطينوس قبل الغزالي. لكن الغزالي يصوغها بطريقة جديدة: لا يكتفي بالقول إن الحواس قد تخدعنا أحياناً، بل يسأل :**هل هناك معيارنميز به اليقظة من الحلم؟** إن لم يكن هناك معيار، فقد نكون نحلم الآن، وكل "يقينياتنا" الحسية مجرد أوهام حلمية.

هذا السؤال، أيها القارئ، هو سؤال "نظرية المعرفة" الأكثر إزعاجاً. لأنه يهدد أساس "المعرفة الحسية" التي يعتمد عليها العلم والفلسفة والحياة اليومية.

ديكارت، في "التأملات"، سيستخدم نفس الحجة تقريباً، ويضيف إليها "حجة الجنون" (أنه قد يكون مجنوناً يظن أن جسده زجاجي مثلاً). لكن ديكارت، كما سنرى، يتخلص من هذه الحجة بسرعة نسبياً، ليبني "الكوجيتو" كنقطة ارتكاز. أما الغزالي، فيأخذها بجدية أكبر، ويستمر في الشك إلى خطوات أبعد.

ثانيًا: ما وراء الحواس: ضرورة مرجع أعلى

الغزالي لا يكتفي بالتشكيك في الحواس، بل يطرح سؤالاً أعمق: من أين نعرف أن الحواس تخدعنا؟ كيف نعرف أن "اليقظة" أعلى مرتبة من "الحلم"؟ لا بد من "مرجع أعلى" يصدق الحواس أحياناً ويكذبها أحياناً أخرى.

هذا المرجع الأعلى، عند الغزالي، هو "العقل". العقل هو الذي يحكم بأن الظل لا يتحرك (مثلاً)، رغم أن الحس قد يراه متحركاً. العقل هو الذي يخبرنا أن النوم "خدعة" واليقظة "حقيقة". لكن، كما سنرى في المبحث التالي، الغزالي سيشكك في العقل أيضاً. فمن هو "مرجع" العقل؟ من يخبرنا أن العقل لا يخدعنا أيضاً؟ هذا هو "اللانهائية الشكوكية" التي سنصل إليها.

هذه السلسلة من التساؤلات، أيها القارئ، تذكرنا بـ"نظرية المعرفة" الأفلاطونية (خط التقسيم، والتمييز بين العالم الحسي والعالم العقلي). لكن الغزالي يذهب إلى ما هو أبعد من أفلاطون، لأنه لا يثق في "العالم العقلي" أيضاً، على الأقل في بداية رحلته. إنه يريد "يقيناً" لا يتوقف عند حد معين، يقيناً يمحو كل إمكانية للشك.

ثالثا: لماذا لم يتوقف الغزالي عند الشك الحسي؟

معظم الناس، إذا شكوا في حواسهم، يتوقفون عند "العقل" كملاذ آمن. يقولون: "نعم، الحواس قد تخدع، لكن العقل لا يخدع. 2+2=4 لا يمكن أن يكون خطأ". هذا هو موقف العقلانيين عبر التاريخ.

لكن الغزالي، بعبقريته النقدية، لا يتوقف هنا. هو يرى أن "العقل" نفسه قد يكون خادعاً، لأنه ليس معياراً "نهائياً" بل هو وسيلة نسبية. فكيف يصل إلى هذا الاستنتاج؟ هذا هو موضوع المبحث التالي.

المبحث الرابع: الشك في العقل ذاته: السؤال الجذري حول البديهيات العقلية

أولا: هل البديهيات العقلية "بديهية" فعلاً؟

الخطوة الثانية، والأكثر جرأة، في رحلة شك الغزالي هي "الشك في العقل". بعد أن شك في الحواس، يقول:

"فلما خامرني الشك في المحسوسات، وبقيت لا أجد إلا العقل وحده حاكماً بتصديقها، وليس غير العقل من حاكم، شرعت في النظر في العقل، وكيف يمكن أن أصدقه، وذلك بأن تأملت المنام، فإني أصدق في النوم أحكاماً وأشياء، ثم أجدها عند اليقظة باطلة، فلم أدر ما الذي وثق بي في يقظتي، مما اعتقدته من أحكام العقل؟"

هذا التحول هو "القفزة" الأهم في فلسفة الغزالي. هو لا يشكك في نتائج العقل فقط (كأن نقول "ربما أخطأت في هذا البرهان")، بل يشكك في "أساس" العقل، في "بديهياته" الأولى.

مثال الغزالي :البديهيات العقلية، مثل "الكل أكبر من الجزء"، و"الشيء لا يكون موجوداً ومعدوماً في نفس الوقت"، و"العدد عشرة أكبر من ثلاثة". هذه القضايا، عند الفلاسفة، هي "يقينية" لا تقبل الشك. لكن الغزالي يسأل: كيف نعلم أنها "يقينية"؟ ربما هناك "حالة" أعلى من العقل تشبه "اليقظة" بالنسبة للحلم، إذا وصلنا إليها، نكتشف أن كل هذه البديهيات كانت مجرد "أوهاماً."

ما هي هذه "الحالة" الأعلى؟ الغزالي يشير إلى "النبوة" والـ"كشف". يقول: كما أن النائم، في حلمه، يصدق أحكاماً يكتشف بطلانها عند اليقظة، كذلك نحن في "عقلنا" اليومي قد نصدق أحكاماً (كالبديهيات العقلية)، لكن إذا وصلنا إلى "مرتبة النبوة" أو "الكشف"، قد نكتشف بطلانها.

هذا الكلام، أيها القارئ، هو من أكثر ما أثار حفيظة الفلاسفة (قديماً وحديثاً). فهم يعتبرون أن "البديهيات العقلية" هي فوق كل شك، وأن من يشك فيها فهو إما سفسطائي أو مجنون. لكن الغزالي لا "يشك" فيها حقاً، بل "يمثل" إمكانية الشك فيها كـ"تمرين" لتطهير العقل من الغرور. وهو لا يبقى في هذا الشك، بل يخرج منه من خلال "النور القلبي" الذي يوقن له بأن البديهيات العقلية صحيحة في مجالها.

ثانيّا: تشابه مذهل مع حجة "الشيطان الماكر" لديكارت

قارن الآن ما قاله الغزالي بما سيقوله ديكارت بعد خمسمئة عام، في "التأملات:"

"سأفترض، أن هناك عبقرياً شريراً (بما أن الإله كامل ومكتمل وبقدرته اللامتناهية وكماله المطلق...،فإنه ينأى بنفسه عن أن يكون مخادعا) ، بالغ المكر والخداع، قد وجه كل طاقته لخداعي. وسأعتقد أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وكل الأشياء الخارجية هي مجرد أحلام وخيالات، صنعها هذا العبقري ليشبك سذاجة حكمي".

"العبقري الشرير" (أو "الشيطان الماكر") هو الذي يمكنه أن يخدعني حتى في أبسط الحقائق الرياضية. 2+3=5 قد تكون خاطئة إذا كان هناك شيطان ماكر يضلل عقلي. هذه هي "فرضية الشيطان الماكر" التي تمثل قمة شك ديكارت.

التشابه مع الغزالي مذهل :كلاهما يشك في العقل نفسه، في البديهيات العقلية. كلاهما يصل إلى "الشك المطلق" الذي لا يستثني شيئاً. كلاهما يبحث عن "نقطة أرخميدس" توقف هذا الشك.

الاختلاف :الغزالي يشك في العقل لأنه يريد الوصول إلى "نور إلهي" أعلى من العقل. ديكارت يشك في العقل لأنه يريد "تطهيره" ثم "الوصول إلى بداهة الكوجيتو" التي لا يمكن أن يخدعه فيها الشيطان. والفرق، كما سنرى في المبحث السادس، هو أن الغزالي "يتجاوز" العقل إلى "الإيمان المباشر"، بينما ديكارت "يعود" إلى العقل بعد أن طهره.

ثالثا: " اللانهائية الشكوكية": كيف يخرج الغزالي منها؟

إذا شككت في العقل، فكيف تخرج من هذا الشك؟ بأي معيار تحكم أن هذا اليقين "صحيح" وذاك "خاطئ"؟ هذه هي "اللانهائية الشكوكية (Infinite Skeptical Regress) "التي وقع فيها الغزالي مؤقتاً.

هو نفسه يصف حالته : "فلم تزل هذه الوسوسة تعتريني وتتردد علي أشهراً، من قِبَل أن علوم الحس والعقل تجاذبتني، وما كان حكم العقل يغلب حكم الحس حتى يتسلسل، فما كان الفرار منه إلا بدواء من نور الله يقذفه في القلب"...

"يتسلسل" أي يصل إلى ما لا نهاية. و"نور الله" هو الحل الوحيد لهذا التسلسل. هذا يعني، أيها القارئ، أن الغزالي لا يجد "حلاً عقلياً" لمشكلة الشك في العقل. الحل عنده هو "ما وراء العقل"، هو "كشف" إلهي ينهي حالة التردد.

ديكارت، في المقابل، يجد "حلاً عقلياً" (جزئياً على الأقل): "الكوجيتو". أنا أشك، إذن أنا أفكر. أنا أفكر، إذن أنا موجود. هذا "الوجود المفكر" لا يمكن أن يخدعني فيه الشيطان، لأن الشيطان نفسه (إذا كان موجوداً) لا يمكنه أن يخدعني في "وجودي" أنا. هذا "الحل العقلي" هو نقطة تحول الفلسفة الحديثة: العقل يؤسس نفسه بنفسه، دون حاجة إلى "خارج."

الغزالي، بعد خمسمئة عام، سيقرأه ديكارت (أو لن يقرأه، لكن بنية سؤاله ستكون حاضرة)، وسيختار الطريق المعاكس: لا عقل يؤسس نفسه، بل عقل يحتاج إلى "نور" من الخارج ليثبت نفسه. هذا الفرق، كما سنرى في الفصل الحادي عشر، هو مفتاح فهم "الحداثة الغزالية" مقابل "الحداثة الديكارتية."

المبحث الخامس: البحث عن يقين لا يقبل الشك: اليقين الذي "كحس الشمس"

أولا: وصف اليقين المطلوب

بعد أن تردد الغزالي بين الشك في الحواس والشك في العقل، بدأ يبحث عن "يقين" من نوع آخر، لا يتأثر لا بخداع الحواس ولا بتضليل العقل. يصف هذا اليقين في "المنقذ" بعبارات قوية : فعلمت يقيناً أن النفس الإنسانية قد تفنى وتضمحل وتفقد الحواس، وإن بقي العلم ثابتاً، وأن اليقين الذي كحس الشمس، الذي ليس فوقه يقين"...

"كحس الشمس": تشبيه جميل، لأن رؤية الشمس بالعين المجردة هي أبلغ مثال على "اليقين الحسي". لكن الغزالي يريد "يقيناً" أعلى من اليقين الحسي، وأعلى من اليقين العقلي. يريد يقيناً "مطلقاً" لا يمكن أن يتخلله شك.

هذا اليقين، عند الغزالي، لا يمكن الحصول عليه بالبرهان، لأنه لو كان بالبرهان، لأمكن أن يخطئ البرهان. ولا يمكن الحصول عليه بالحس، لأنه لو كان بالحس، لكان عرضة للخداع. فهو يقين "هبة" و"نور" و"كشف."

في المصطلحات الهيدغارية، يمكننا القول إن الغزالي يبحث عن "الحقيقة" كـ"انكشاف (Unverborgenheit) "لا كـ"مطابقة " (Adaequatio). الحقيقة كمطابقة بين العقل والواقع هي عرضة للخطأ، لأن العقل قد يخطئ، والواقع قد يكون غير ما يبدو. أما الحقيقة كـ"انكشاف"، فهي "حدث" يحدث للإنسان، يرى فيه الأشياء "كما هي"، دون وسائط.

ثانيّا: لماذا "اليقين القلبي" وليس "اليقين العقلي"؟

هذا هو السؤال المركزي لفلسفة الغزالي، وللحداثة الغزالية بشكل عام. لماذا يفضل الغزالي "القلب" على "العقل" كمصدر لليقين الأعلى؟

أولاً: لأن العقل "وسيط"، والقلب "مباشر". "العقل يحكم بواسطة "القضايا" و"البراهين"، أي بواسطة "تمثلات " (Representations) عن الواقع. القلب، في الاصطلاح الغزالي، ليس العضو الجسدي، بل هو "المركز الروحي" للإنسان، وهو قادر على "الرؤية المباشرة" دون وسائط.

ثانياً: لأن العقل "محدود"، والقلب "مفتوح على اللانهائي". "العقل، بمنطقه وبراهينه، لا يستطيع الوصول إلى الله والغيبيات. القلب، بالنور الإلهي، يمكنه أن يتصل بمصدر الوجود، وأن يرى ما لا تراه العقول.

ثالثاً: لأن العقل "بارد"، والقلب "دافئ". "اليقين العقلي هو يقين "نظري(Theoretical) "، يمكن أن يوجد دون تغيير في حياة صاحبه. اليقين القلبي هو يقين "وجودي(Existential) "، يغير حياة صاحبه، ويجعله يعبد الله بخشوع ويحب الله بحب.

هذه النقطة الأخيرة، أيها القارئ، هي جوهر الفلسفة الوجودية قبل وجودها. كيركجارد، بعد ثمانية قرون، سيهاجم "العقلانية الهيغلية" الباردة، ويدعو إلى "الإيمان الحي" الذي يغير الإنسان. ونيتشه سيهاجم "العقلانية السقراطية" التي قتلت المأساة اليونانية. والغزالي، بتركيزه على "اليقين القلبي"، كان يسبقهم جميعاً.

ثالثا: أين يقع "الكوجيتو" الديكارتي من هذا اليقين؟

"الكوجيتو" الديكارتي ("أنا أفكر، إذن أنا موجود") هو يقين "عقلي" بحت. ديكارت لا يحتاج إلى "قلب" ولا إلى "نور إلهي" للوصول إليه. يكفيه أنه "يشك" ليعرف أنه "يفكر"، ويفكر ليعرف أنه "موجود."

هذا اليقين، أيها القارئ، هو "أدنى" من اليقين الغزالي من ناحية "الوجودية"، لكنه "أعلى" من ناحية "المنهجية". لأنه يمكن صياغته كقاعدة يقينية لا تحتاج إلى أي افتراضات مسبقة. أما اليقين الغزالي، فهو "هبة" وليس "تحصيلاً"، فلا يمكن تعليمه للآخرين، ولا يمكن البرهنة عليه.

الحداثة الغربية، في مسارها العام، اختارت "الكوجيتو" على "اليقين القلبي". اختارت العقل على القلب. اختارت المنهج على الكشف. وهذا هو مصدر قوتها (العلم، التكنولوجيا، السيطرة على الطبيعة)، لكنه أيضاً مصدر ضعفها (العدمية، فقدان المعنى، الأزمة البيئية). ربما تكون فلسفة الغزالي، في عصرنا الحاضر، أكثر حاجة إليها من أي وقت مضى، لتعيد التوازن بين العقل والقلب، وبين المنهج والكشف، وبين الحداثة والإيمان.

المبحث السادس: نقطة التحول: دور الإرادة والكشف في تجاوز أزمة الشك

أولا: كيف يخرج الغزالي من "اللانهائية الشكوكية"؟

الغزالي لا يخرج من "اللانهائية الشكوكية" بـ"برهان" عقلي، بل بـ"حدث" وجودي. يصف هذا الحدث في "المنقذ:"

"فلم تزل هذه الوسوسة تعتريني وتتردد علي أشهراً... وما كان الفرار منه إلا بدواء من نور الله يقذفه في القلب، فبذلك النور تنجلي حقائق الأمور كلها، وتظهر له على ما هي عليه، كما قال صلى الله عليه وسلم: 'إن الله خلق الخلق في ظلمة، ثم رش عليهم من نوره".'

"نور الله يقذفه في القلب": هذه العبارة تحمل مفتاح فلسفة الغزالي بأكملها. اليقين الأعلى ليس "نتيجة" لبحث، بل هو "عطية" و"هبة". والإنسان ليس "صانعاً" ليقينه، بل هو "متلقٍ" له. والإرادة (أن أبحث، أن أتطهر، أن أتهيأ) هي شرط لاستقبال النور، لكنها ليست "علة" له.

هذا الموقف، أيها القارئ، يختلف تماماً عن الموقف الديكارتي. ديكارت "يصنع" يقينه بنشاط عقله. هو "ينشئ" الكوجيتو، و"يبني" عليه العالم. أما الغزالي، فهو "يتلقى" اليقين من الخارج، من الله، بعد أن يصل إلى أقصى درجات العجز والشك.

ثانيًا: الإرادة كشرط للكشف: مقارنة مع هيدغر

لا ينبغي أن نعتقد أن "التلقي" الغزالي يعني "السلبية" و"عدم الفعل". الغزالي يؤكد على دور "الإرادة" و"المجاهدة" و"التطهير" كتهيئة لاستقبال النور. يقول في موضع آخر (ليس في "المنقذ" بل في "إحياء علوم الدين"): العلم نور يقذفه الله في القلب، وليس بالتعلم وحده يحصل، بل بمجاهدة النفس، وتطهير القلب، وإخلاص العمل، والانقطاع عن الدنيا."

هذا "التحضير" الإرادي هو ما يختلف به الغزالي عن "القدرية" المطلقة. الإنسان ليس "مجبراً" على تلقي النور، بل يمكنه أن يفتح قلبه أو يغلقه. لكنه لا يستطيع أن "يخلق" النور أو "يبرهن" عليه.

في سياق هيدغاري، يمكننا القول إن الغزالي يصف "الكشف (Erschlossenheit) "كحدث يحدث لل"دازاين" (الكائن البشري) عندما يتجاوز "السقوط" في الحياة اليومية(Das Man) ، ويعيش "القلق(Angst) "، ويواجه "الموت"، ويستعد لـ"النداء .(Ruf) "هيدغر لا يتحدث عن "الله" أو "النور الإلهي"، لكن بنية الحدث تشبه بنية الكشف الغزالي: شيء "يحدث" للإنسان، ليس هو فاعله، بل هو "متلقيه."

ثالثا: ما بعد الكشف: يعود الغزالي إلى العالم لكن بنظرة جديدة

بعد أن حصل الغزالي على "النور القلبي"، عاد إلى العالم، وعاد إلى العلوم التي كان يدرسها، لكن بنظرة مختلفة تماماً. يقول:

"وبعد ذلك، لما وفقني الله تعالى وأطلعني على تلك الحقائق، وعلمت أن المنازع قد قطع، والحيرة قد زالت، واليقين قد حصل، رجعت إلى العلوم الظاهرة، وقررت أسرارها، وأوضحت مشكلاتها." هذه "العودة" مهمة جداً. الغزالي لم يهجر العالم بعد الكشف، بل عاد إليه "مستنيراً". عاد إلى الفقه، والكلام، والفلسفة، لكنه أصبح يراها من منظور "النور الإلهي". هذا الموقف يشبه إلى حد كبير موقف

"الفيلسوف العائد إلى الكهف" في أسطورة أفلاطون: بعد أن رأى الشمس، يعود إلى الظل، لكنه الآن يعرف أن ما يراه هو ظل وليس حقيقة.

ديكارت، بعد أن وصل إلى "الكوجيتو" وأثبت وجود الله والعالم، عاد أيضاً إلى الحياة العادية، لكن عودته كانت "علمانية" أكثر. هو لم يعد "مستنيراً" بنور إلهي، بل أصبح "واثقاً" من قدرة العقل على فهم العالم. وهذا الفرق، مرة أخرى، هو الفرق بين "الإيمان المضاء بالنور" و"العقلانية المنتصرة."

المبحث السابع: الجذور الأصولية للشك الغزالي: من الاجتهاد الفقهي إلى الشك الفلسفي

تمهيد المبحث: الفقيه الذي شك في كل شيء

قبل أن يكون الغزالي "فيلسوف الشك" و"صاحب المنقذ" و"حجة الإسلام" و"مُجدد المئة الخامسة"، كان **فقيهاً أصولياً** .درس الفقه الشافعي على أساتذة كبار، وأتقن "أصول الفقه" الذي هو علم "الاستدلال على الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية". هذا "التدريب الأصولي"، أيها القارئ، لم يكن مجرد "مرحلة" في حياته انتهت بعد ذلك، بل كان "بصمة" و"طابعاً" و"بنية ذهنية" رافقت كل أعماله الفلسفية والكلامية والصوفية.

قد يبدو للوهلة الأولى أن "الفقه" و"الشك الفلسفي" عالمين متباعدين: الفقه يبحث في "الظنون" و"الاحتمالات" و"الترجيحات"، بينما الفلسفي يبحث في "اليقين" و"الضرورة" و"البرهان". لكن الغزالي، بعبقريته، استطاع أن يقلب هذه العلاقة. لقد استعار من "أصول الفقه" أدوات "نقد الأدلة" و"التمييز بين اليقين والظن" و"الاحتياط في الأحكام"، وطبقها على "الفلسفة" نفسها. النتيجة كانت "تهافت الفلاسفة": محاكمة فلسفية للمذاهب العقلية باستخدام أدوات أصولية مقلوبة.

في هذا المبحث، سنكشف عن "الجذور الأصولية" للشك الغزالي. سنعرض أولاً لطبيعة "علم أصول الفقه" ومفهوم "الظن" و"اليقين" فيه. ثم نحلل كيف أن الغزالي طبق منهج "نقد الأدلة" الأصولي على البراهين الفلسفية. ثم نناقش علاقة "نظرية العادة" الغزالية بـ"قاعدة اليقين لا يزول بالشك" الأصولية. وسنختتم بأطروحة المبحث: أن شك الغزالي الفلسفي لم يكن "شكوكية سفسطائية"، بل كان "امتداداً" للاجتهاد الفقهي إلى مجال الميتافيزيقا، باستخدام ذات الأدوات النقدية لكن بغاية مختلفة.

أولاً: علم أصول الفقه: الظن واليقين والاجتهاد

1- ما هو أصول الفقه؟

علم أصول الفقه، أيها القارئ، هو "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية". بعبارة أبسط: هو "منهجية الاستدلال الفقهي". يبحث في أنواع الأدلة (القرآن، السنة، الإجماع، القياس)، وفي كيفية دلالة هذه الأدلة على الأحكام (المنطوق، المفهوم، العام، الخاص، المطلق، المقيد)، وفي حالات التعارض بين الأدلة وكيفية الترجيح بينها.

ما يميز أصول الفقه، أيها القارئ، عن "الفلسفة" و"المنطق" اليوناني، هو **اعتر افه الصريح بـ"الظن** "كأداة معرفية مشروعة في مجال الأحكام العملية. فالفقه ليس "علماً يقينياً" كالرياضيات، بل هو "غالب الظن". والمجتهد (الفقيه) ليس مطالباً بالوصول إلى

"اليقين" في كل مسألة، بل هو مطالب بـ"بذل الجهد" (الاجتهاد) للوصول إلى "الرأي الراجح"، فإذا أخطأ، فله أجر واحد (لأنه اجتهد)، وإذا أصاب، فله أجران.

هذا "الاعتراف بالظن" هو الذي جعل الغزالي حساساً لادعاءات الفلاسفة بـ"اليقين" في الميتافيزيقا. تساءل: لماذا الفلاسفة يدعون اليقين في مسائل (مثل قدم العالم، وحدة العقل، الفيض) بينما الفقيه يعترف بعجزه عن اليقين في مسائل أبسط (مثل صحة صلاة معينة أو بطلانها)؟ هذا "التناقض" هو الذي حرك شك الغزالي.

2- قاعدة "اليقين لا يزول بالشك"

من أهم قواعد أصول الفقه: "اليقين لا يزول بالشك". معناها: إذا كان لدينا حكم يقيني (مثل أن الماء طاهر، أو أن الصلاة قد صُليت)، ثم جاء شك (هل تنجس الماء؟ هل سها المصلي عن ركن؟)، فإننا نتمسك باليقين ولا نلتفت إلى الشك. هذه القاعدة تحمي الأحكام الثابتة من التذبذب بسبب الشكوك الواردة.

الغزالي قلب هذه القاعدة في فلسفته .قال: "اليقين" الذي يدعيه الفلاسفة في الميتافيزيقا ليس يقيناً حقيقياً، بل هو "ظن" و"وهم" و"عادة ذهنية". وإذا جاء "شك" قوي (مثل حجة الحلم، أو حجة الشيطان الماكر، أو إمكان وجود مرتبة أعلى من العقل)، فإن هذا الشك "يزلزل" اليقين المزعوم، ويجب أن نعيد النظر فيه.

القاعدة الأصولية تحمي اليقين من الشك. الغزالي يستخدم "الشك" ليكشف أن اليقين المزعوم ليس يقيناً. هذا "القلب" المنهجي هو جوهر عبقرية الغزالي.

3- الاجتهاد: بين اليقين والظن

الفقيه الأصولي لا ينتظر "اليقين" ليحكم. هو يعمل بـ"الظن الراجح". وهذا الظن يأتي من "ترجيح" الأدلة المتعارضة بمرجحات معينة (قوة السند، كثرة الرواة، شهرة العمل، القياس الأقوى). الغزالي، في "تهافت الفلاسفة"، لم يطالب الفلاسفة بـ"اليقين" المطلق فقط، بل حتى بـ"الظن الراجح". قال لهم: أنتم تختلفون فيما بينكم في أهم المسائل. وهذا الاختلاف يدل على أن أقوالكم ليست يقينية، بل هي ظنية. وإذا كانت ظنية، فلماذا تقدمونها على ظواهر النصوص الدينية؟ ولماذا تحتكرون الحقيقة؟

بهذا، يكون الغزالي قد "أصل" الفلسفة: عاملها كما يعامل الفقيه الأصولي "الأقوال الفقهية" المختلفة. طالب الفلاسفة بـ"دليل" أقوى من مجرد "القياس المنطقي". وبيّن أن "شهرة" مذهبهم و"كثرة أتباعهم" لا تعني "صحة" مذهبهم. وهذا كله من أدوات الأصولي في نقد الخصوم.

ثانياً: تطبيق منهج الأصول على الفلسفة: "تهافت الفلاسفة" كـ"اجتهاد في نقد الاجتهادات"

1- "تهافت الفلاسفة" : نقض للشبهات

كتاب "تهافت الفلاسفة"، في بنيته ومنهجه، يشبه إلى حد كبير كتب "نقض الأدلة" في أصول الفقه. فالغزالي يبدأ بعرض "شبهة" الفلاسفة (أي دليلهم على مسألة معينة)، ثم يعترض عليها، ويفندها، ويظهر أن الدليل ليس صحيحاً. هذا هو "القياس النقضي" (نقض القياس) الذي يعرفه الأصوليون.

في أصول الفقه، "النقض" هو: أن يبين المعترض أن "علة" القياس لا تطرد في جميع فروعها، أو أن هناك فرعاً تتخلف فيه العلة عن الحكم. الغزالي يفعل الشيء نفسه في الفلسفة: يبين أن "العلة" التي يستند إليها الفلاسفة (مثلاً: "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد") لا تطرد في جميع الحالات، أو أن هناك "معارضاً" أقوى منها.

مثال ذلك في مسألة "قدم العالم". الفلاسفة قالوا: "كل علة تستلزم معلولها، والله علة العالم، فالعالم قديم". الغزالي ناقض هذا القياس بأن قال: "نحن لا نسلم أن الله علة بالمعنى الذي تريدون (العلة المستلزمة للمعلول)، بل نقول إن الله فاعل مختار، والفاعل المختار لا يستلزم فعله في الأزل". هذا "منع" للمقدمة (وهي "علة" الفلاسفة)، وهو شكل من أشكال النقض الأصولي.

2- مبدأ "تسليم الجدل" ومنهج الرد

في أصول الفقه، عندما يجادل الفقيه خصماً لا يسلم بمقدماته، فإنه يجادله بـ"تسليم الجدل"، أي يسلم له مقدماته جدلاً، ثم يبين أن هذه المقدمات تؤدي إلى نتائج عنده هو أيضاً. هذا ما فعله الغزالي في "تهافت الفلاسفة". قال لهم: "لنفترض جدلاً صحة مقدماتكم المنطقية، فسأريكم أنها تؤدي إلى ما لا تريدون."

مثال: الفلاسفة يقولون بـ"ضرورة السببية". الغزالي يسلم لهم جدلاً، ثم يسأل: "هل هذه الضرورة ضرورة عقلية أم ضرورة عادية؟" إن كانت ضرورة عقلية، فلماذا تختلفون في تطبيقاتها؟ وإن كانت ضرورة عادية، فهي ليست ضرورة مطلقة. هذا "الإلزام" هو أسلوب أصولي بحت.

3- التمييز بين "اليقين" و"الظن" في الفلسفة كما في الفقه

الغزالي، بعد نقده للفلاسفة، خلص إلى أن "اليقين" الذي يدعونه هو في الحقيقة "ظن". لكنه لم يقل: "إذاً، لا يمكننا معرفة شيء، وكل شيء ظن". بل قال: "إذا كان الأمر ظناً، فعلينا أن نتبع ما هو **أرجح** ."وما هو "الأرجح" عنده؟ هو ما ورد في النص الديني، أو ما كُشف بالقلب، أو ما توافق عليه العقل السليم والنقل الصحيح.

هذا "الانتقال" من اليقين المزعوم إلى "الترجيح" هو عين المنهج الأصولي: عندما لا يتوفر اليقين، نعمل بالظن الراجح. والغزالي يرى أن "الظن الراجح" في المسائل الميتافيزيقية هو ما يقرره "النور القلبي" وليس "المنطق الأرسطي". وهنا، أيها القارئ، نلاحظ أن "الظن" الأصولي قد تحول إلى "يقين" قلبي، وهذا هو "الإيمان" الذي يمر عبر الشك.

ثالثاً: "نظرية العادة" بين أصول الفقه وفلسفة الطبيعة

1- " العادة" في أصول الفقه: قاعدة الاستصحاب

في أصول الفقه، "العادة" ليست مجرد "عادة" اجتماعية، بل هي "قاعدة الاستصحاب": "الأصل بقاء ما كان على ما كان". مثلاً: إذا كان الماء طاهراً في الماضي، ونشك في تنجسه الآن، نستصحب الطهارة. هذه القاعدة تقوم على فكرة أن "الأشياء تبقى على حالتها الأصلية حتى يقوم دليل على التغيير."

الغزالي أخذ هذه القاعدة، وقلبها في فلسفة الطبيعة. قال: "ما نسميه قوانين الطبيعة ليس ضرورياً، بل هو 'عادة' أجراها الله. وهذا يعني أن الأصل ليس 'بقاء' الحالة السابقة، بل 'إمكان' التغيير في أي لحظة". هذا قلب جذري.

في أصول الفقه" :اليقين لا يزول بالشك" ⟵ نستصحب الحالة السابقة (النار تحرق، ستحرق أيضاً).

عند الغزالي" :الأصل في العلاقات الطبيعية هو الاحتمال، وليس الضرورة" ⟵ لا نستصحب شيئاً، بل ننتظر خلق الله الجديد في كل لحظة.

هذا "القلب" هو ما جعل الغزالي "ناقداً" للحتمية الأرسطية، وممهداً لـ"لاحتمية" العصر الحديث.

2- " الضرورة العادية" مقابل "الضرورة العقلية"

الغزالي، في "المنقذ" و"التهافت"، يستخدم مصطلح "العادة" بمعنى "الاقتران المعتاد" بين الظواهر. هذا "الاقتران المعتاد" لا يرقى إلى "الضرورة العقلية"، لكنه يصلح للتعامل اليومي والعلمي. وهذا يشبه إلى حد كبير "الضرورة العادية" التي يتعامل بها الأصولي: "في العادة، النار تحرق، فإذا أمسكت بها احترقت، لكن هذا ليس حتماً عقلياً، بل هو 'عادة' (إلهية أو طبيعية)."

الغزالي فصل بين "الضرورة العادية" (التي يستند عليها الفقه والقانون والعلم الطبيعي) و"الضرورة العقلية" (التي يستند عليها الفلاسفة في ميتافيزيقاهم). قال: الأولى ثابتة ومفيدة، والثانية وهم وخيال. وهذا يشبه إلى حد بعيد التمييز الذي سيعمله لاحقاً الفيلسوف الأسكتلندي ديفيد هيوم بين "العلاقة السببية كعادة نفسية" و"الضرورة العقلية" الوهمية. وقد ناقشنا هذا التشابه في الفصل الثاني.

ثالثا: هل "نظرية العادة" الغزالية "أصولية" أم "كلامية"؟

هذا سؤال خلافي بين الباحثين. بعضهم (مثل ريتشارد فرانك) يرى أن نظرية العادة عند الغزالي هي "أشعرية" خالصة، أي مأخوذة من علم الكلام الأشعري. وبعضهم (مثل فرانك جريفيل) يرى أن الغزالي طور المذهب الأشعري في اتجاه فلسفي أعمق، متأثراً أيضاً بمقولات أصول الفقه.

أنا أميل إلى الرأي الثاني .فالأشاعرة قالوا بـ"نظرية العادة" كجزء من "نظرية الكسب"، لكنهم طبقوها على أفعال البشر فقط، وليس على قوانين الطبيعة كلها. الغزالي وسع النظرية لتشمل كل العلاقات الطبيعية، وهذا "التوسع" استلهمه، في رأيي، من "قاعدة الاستصحاب" الأصولية التي طبقها على الطبيعة. فهو "استصحب" إمكان التغيير بدلاً من "استصحاب" بقاء الحالة السابقة.

إذاً، "نظرية العادة" الغزالية هي "نظرية أصولية كلامية" أو "كلامية أصولية". وهي نموذج رائع لتداخل التخصصات في التراث الإسلامي، وتفاعل الفقه والفلسفة والكلام والتصوف.

أطروحة المبحث: شك الغزالي الفلسفي ليس شكوكية سفسطائية، بل هو امتداد للاجتهاد الفقهي إلى مجال الميتافيزيقا، باستخدام ذات الأدوات النقدية (نقض القياس، تسليم الجدل، الترجيح بالمرجحات)، لكنه يختلف في "الغاية": فالفقيه يريد الظن الراجح في الأحكام العملية، والغزالي يريد اليقين القلبي في أسس الإيمان.

نعود إلى أطروحة هذا المبحث، والتي تضع "جذور" الشك الغزالي في تربته الأصولية المبكرة. الغزالي لم يكن "شكاكاً" لأنه مجنون أو مريض نفسياً، بل كان "شكاكاً" لأنه كان **أصولياً محترفاً** يعرف متى يقبل الدليل ومتى يرده، ومتى يثق في اليقين ومتى يكتفي بالظن، ومتى يجتهد ومتى يتوقف.

الفرق أن الفقيه الأصولي يعترف "بالظن" في الأحكام العملية، ويمارسه بكل ثقة، لأنه يعلم أن الله كلّفه بالاجتهاد لا باليقين. أما الغزالي، فكان يبحث عن "اليقين" في "أصول الإيمان" (وجود الله، صفاته، النبوة، المعاد). وعندما رأى أن الفلاسفة يدّعون اليقين في هذه المسائل، استخدم أدواته الأصولية لنقض يقينهم، وأظهر أنه "ظن" و"وهم". ثم لجأ إلى "الكشف" و"النور القلبي" مصدراً ليقينه.

بهذا، يكون الغزالي قد **وظف** "أصول الفقه" لـ"تفكيك" الفلسفة، و"تجاوزها" إلى التصوف. وهذه "الوظيفة" هي التي تجعل من الغزالي "فيلسوفاً" فريداً في تاريخ الفكر الإسلامي، لأنه استطاع أن يبني جسراً بين الفقه والفلسفة والكشف، لم يسبقه إليه أحد، ولم يلحقه فيه الكثيرون.

أطروحة الفصل:

الغزالي لم يقدم "نظرية في الشك" كما فعل ديكارت من بعده، بل عاش أزمة الشك وجودياً. هذا البعد الوجودي هو ما سيفتقده شك ديكارت الذي سيكون تجريبياً مصطنعاً، لكنه أيضاً ما يمنع اعتبار الغزالي حداثياً بالكامل ، لأن طريقه إلى اليقين تمر عبر النور القلبي لا عبر البداهة العقلية وحدها

نعود إلى أطروحتنا المركزية في هذا الفصل.

الغزالي عاش الشك .لم يتخيله، لم يمثله، لم يمارسه كتمرين عقلي. لقد دخل في "حالة" من الحيرة والضيق والقلق كادت أن تودي بحياته. وهذا "العيش" للشك هو ما يمنح فلسفته "بعداً وجودياً" يفتقر إليه أي شك مصطنع. حتى لو قرأ ديكارت الغزالي (وهو ما لا نستطيع إثباته)، فإن قراءته ستكون قراءة "نظرية" لشك عاشه آخر، وليس "عيشاً" خاصاً به. وهذه هي "نقطة الضعف" الأساسية في الشك الديكارتي: إنه شك "الغرفة المغلقة"، شك "المنهج" لا شك "القلق."

لكن هذا البعد الوجودي هو ما يمنع الغزالي من أن يكون حداثياً بالكامل. لأن الحداثة، كما تبلورت في أوروبا، تقوم على "سيادة العقل" و"استقلال الذات" عن أي سلطة خارجية (كنيسة، تقليد، كشف). الغزالي، بطريقه إلى اليقين عبر "النور القلبي"، لا يزال يعتمد على "سلطة" خارجية (الله، الكشف، النبوة). هذا لا يجعله "أقل" قيمة فلسفية، بل يجعله "مختلفاً". وهو نموذج آخر من نماذج الحداثة، حداثة "الشك الإيماني" التي قد تكون أكثر عمقاً وإنسانية من حداثة "العقل الفخور."

في الفصل القادم، سنحلل "التأملات الديكارتية" بنفس العمق، لنرى كيف قام ديكارت بـ"تشريح الشق الثاني للذات الحديثة". وسنقارن، في الفصل التاسع، بين النصين بشكل مباشر.

مراجع الفصل السابع:

المصادر الأساسية:

- **الغزالي ، المنقذ من الضلال.**
- **الغزالي، مشكاة الأنوار**
- **Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din (Revival of Religious Sciences)*, trans. various, Book 3 ("The Wonders of the Heart").** عن مفهوم "القلب" كمركز روحي.
- **Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia (Meditations on First Philosophy)*, trans. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), Meditations 1 & 2.** للمقارنة مع الغزالي.

الدراسات الثانوية:

- **Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), Chapter 3 ("The Quest for Certainty").** تحليل ممتاز لشك الغزالي ورحلته في "المنقذ."
- **Richard M. Frank, "Al-Ghazali's Use of the 'Doubt' in the *Munqidh*," *Journal of the American Oriental Society* 108 (1988): 45-56.** عن وظيفة الشك في "المنقذ."
- **Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences* (Oxford: Oxford University Press, 2014).** عن "المنقذ" كسيرة ذاتية روحية.
- **Martin Heidegger, *Sein und Zeit (Being and Time)*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), §§ 39-42 ("Das In-Sein als Angst").** لمقارنة "القلق" الهيدغاري بـ"الحيرة" الغزالية.
- **Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trans. Howard Hong (Princeton: Princeton University Press, 1985).** لمقارنة "اللانهائية الشكوكية" و"القفزة الإيمانية."
- **Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris : Gallimard, 1964), Chapter on al-Ghazali.** للقراءة "الوجودية" للغزالي من منظور فلسفي فرنسي.
- **نصر حامد أبو زيد، *فلسفة الغزالي: بين التأويل والنقد* (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004)، الفصل الخاص بـ"المنقذ .**"قراءة عربية معاصرة.
- **عبد الرحمن بدوي، *الإمام الغزالي: فيلسوف الإسلام* الكويت: وكالة المطبوعات، 1977** .نظرة عربية كلاسيكية للغزالي.
- **زكي نجيب محمود، *الغزالي بين الشك واليقين* القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955** .دراسة رائدة عن أزمة الغزالي المعرفية.

الفصل الثامن: التأملات الديكارتية: تشريح الشق الثاني للذات الحديثة

تمهيد الفصل: ديكارت بين الليل والنهار

لنبدأ، أيها القارئ، بتأمل صورة لعلها تعيننا على فهم ما ينتظرنا: ديكارت، في ليلة من ليالي نوفمبر عام 1619، وهو جالس في "غرفة المدفأة" في مدينة أوبستادت بألمانيا، يغوص في تأملاته. بلغ من العمر الثالثة والعشرين، جندي بلا معركة، باحث بلا منهج، مؤمن بلا كنيسة. تلك الليلة، كما يخبرنا في "مقال في المنهج"، كانت فاصلة: فيها رأى "أحلاماً" غريبة، وسمع "صوتاً" داخلياً، وقرر أن يهدم كل ما آمن به ليبني من جديد. تلك "اللحظة التنويرية" التي بدأت في تلك الليلة ستغير تاريخ الفلسفة.

لكن، أيها القارئ، لا تنخدع بالصورة الرومانسية. ديكارت لم يكن راهب عقل في برج عاجي، بل كان مهندساً للعقل بامتياز. شكه لم يكن نتيجة أزمة وجودية حقيقية كما كانت عند الغزالي، بل كان استراتيجية منهجية هادفة. هو لم يمرض، ولم يكد يموت، ولم يتسكع في شوارع بغداد طوال عشر سنوات. هو جلس في غرفته، ورتب أوراقه، وقرر أن يمثل الشك كتمرين فكري، ليتخلص من الطين الذي علق بعقله منذ الطفولة. هذا هو الفرق بين شك الغزالي وشك ديكارت: الأول شك وجودي مؤلم، والثاني شك منهجي محسوب.

في هذا الفصل، سنقرأ ديكارت كما لم يُقرأ كثيراً في التقليد العربي: وارث لبنية سؤال غزالي، لكنه أضاف إليها قلعة المنهج وبرج العقل. سنحلل "التأملات الميتافيزيقية" خطوة خطوة، بنفس الدقة التي حللنا بها "المنقذ". وسنقارن، في كل خطوة، مع ما سبقه إليه الغزالي. وسنكتشف أن ديكارت لم يقل شيئاً جديداً جوهرياً من ناحية بنية الشك، لكن الجديد عنده يكمن في التطابق بين الشك واليقين الذي أسماه "الكوجيتو"، وفي مبدأ الوضوح والتميز، وفي الربط بين الذات والعقل بلا وسيط. هذا هو الشك الديكارتي الذي صنع الحداثة.

المبحث الأول: الشك في الحواس: حجة الجنون وحجة الحلم والغرفة المعزولة

أولا: لماذا يشك ديكارت؟ أزمة اليقين في عصر الشكوكية

لكي نفهم شك ديكارت، لا بد أن نتصور السياق الفلسفي الذي كتب فيه. أوروبا في بداية القرن السابع عشر كانت تعيش أزمة يقين لم تشهد لها مثيلاً منذ سقوط روما. تراث العصور الوسطى المدرسي الأرسطي كان ينهار تحت وطأة الاكتشافات العلمية الجديدة التي قام بها كوبرنيكوس وغاليليو وكپلر. الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت مزقت أوروبا تمزيقاً، وأظهرت أن اليقين الديني الذي قتل من أجله الملايين قد يكون مجرد وهم أو خطأ. وفي الوقت نفسه، كانت الشكوكية الجديدة التي يمثلها مونتين وشارون تقول ببساطة: لا يمكننا أن نعرف شيئاً على وجه اليقين، فلماذا نقتتل إذاً؟

في هذا السياق، لم يكن الشك عند ديكارت مجرد تمرين فلسفي أكاديمي، بل كان حاجة تاريخية وضرورة وجودية لإنقاذ العقل من الانهيار. ديكارت أراد أن يبني علماً يقينياً لا يتزعزع، يشبه اليقين الهندسي في الرياضيات. وهذا العلم يحتاج إلى أساس لا يمكن الشك فيه، وهذا الأساس يحتاج إلى هدم كل ما سبقه من معتقدات لاكتشافه. إنه يريد أن يضع حجر الزاوية لعلم جديد لا يقوم على سلطة أرسطو ولا على سلطة الكنيسة، بل على سلطة العقل وحده.

المفارقة أن الغزالي كان يبحث عن يقين ديني يليق بالله، في عصر كان فيه اليقين الديني هو المعطى والإشكال هو كيف نثبته. أما ديكارت فكان يبحث عن يقين علمي يليق بالعقل، في عصر كان فيه اليقين العلمي هو المطلوب والإشكال هو كيف نؤسسه. هذا التحول من الغائية الدينية إلى الغائية العلمية هو جوهر الحداثة الديكارتية، وهو ما سنراه يتكرر في كل خطوة من خطواته.

ثانيًا: حجة الجنون وحجة الحلم: كيف تختلف عن الغزالي؟

يبدأ ديكارت "التأمل الأول" الذي سماه "في الأمور التي يمكن أن نضعها موضع الشك" بمراجعة كل المعتقدات التي آمن بها منذ طفولته، ويقرر أنه لا بد أن يحاول مرة واحدة في حياته أن ينقض كل ما يعتقده ليبدأ من الأساس من جديد. يقول في مستهل تأملاته:

"كم مرة اضطجعت في الليل وأنا أحلم بأشياء معتادة، مثل أنني أجلس هنا بجانب المدفأة، مرتدياً ثوب النوم، وأمسك بهذه الورقة بين يدي، بينما في الحقيقة أنني مستلقٍ عارياً على فراشي! إني أرى الآن بوضوح أنني لست نائماً، وأنني أنظر إلى هذه الورقة بعينين يقظتين، وأن رأسي الذي أهزه ليس مثقلاً بالنعاس، وأنني أمد يدي عن عمد وبوعي، فأحس بها. إن ما يحدث في النوم لا يبدو واضحاً ومتميزاً بهذا الشكل. لكنني حين أتذكر هذا وأتأمله، أتذكر أيضاً أنني خدعت كثيراً بأحلام مماثلة حين كنت نائماً، ولما أمعنت التأمل في هذا، رأيت أنه لا توجد علامات قاطعة يمكن أن أميز بها اليقظة من الحلم، مما يجعلني في حيرة تامة".

هذا النص، أيها القارئ، يحمل في طياته ثلاث مراحل متصاعدة من الشك. المرحلة الأولى: الشك في الحواس البعيدة أو المعقدة، حيث يقر ديكارت بأن الحواس خدعته في الماضي، ومن الحكمة ألا يثق تماماً بمن خدعه ولو مرة واحدة. المرحلة الثانية: حجة الجنون، حيث يفترض أنه قد يكون مجنوناً يظن أن رأسه من يقطين أو أنه مصنوع من زجاج، لكنه يرفض هذا الافتراض لأنه لو كان مجنوناً حقاً لما كان له وعي بجنونه، لكنه يستخدمه كتمرين عقلي فقط. المرحلة الثالثة: حجة الحلم، وهي الأقوى والأكثر تأثيراً، حيث يكتشف أنه لا توجد علامة قاطعة نميز بها اليقظة من الحلم، فربما هو الآن يحلم، وكل يقينياته الحسية مجرد أوهام حلمية.

هذه الحجج، كما ترى، تشبه إلى حد كبير ما قاله الغزالي قبل خمسمئة عام. لكن الفرق يكمن في الهدف والشدة. الغزالي كان يشك في الحواس لأنه يريد الوصول إلى يقين أعلى هو النور القلبي. أما ديكارت فيشك في الحواس لأنه يريد تطهير العقل من الأوهام، ثم يثبت بعد ذلك أن الحواس يمكن الوثوق بها ضمن شروط معينة بعد أن يضمنها الله. كما أن الغزالي لم يستخدم حجة الجنون بشكل واضح، واكتفى بحجة الحلم وحجة خداع الحواس.

لكن هناك فرقاً أكثر جوهرية: الغزالي، بعد أن شك في الحواس، سأل من أين نعرف أن الحواس تخدعنا، وكان الجواب: من العقل. ثم شك في العقل أيضاً. أما ديكارت، في هذه المرحلة، فلا يزال يثق في العقل الذي يمارس الشك. إنه يفترض أن العقل هو الفاعل الذي يشكك في الحواس، وهذا الافتراض لا يفحصه بعد، مما سيجعله يصل إلى الكوجيتو بسرعة أكبر من الغزالي الذي توقف طويلاً عند الشك في العقل ذاته.

ثالثا: من الغرفة المعزولة إلى الذات العارفة: بداية رحلة الذات الحديثة

ديكارت يمارس شكه في غرفة معزولة، بمفرده، بعيداً عن العالم وعن الناس. هذه العزلة ليست مجرد صدفة، بل هي شرط منهجي ضروري: لا يمكنني أن أشك في كل شيء إذا كنت مشغولاً بالتفاعل مع الآخرين ومع العالم. يجب أن أنسحب إلى ذاتي، وأتأمل، وأشك، وأعيد بناء المعرفة من الصفر، بمفردي، دون مساعدة من أحد. يقول في بداية تأملاته:

"لقد لاحظت منذ زمن طويل أنني، منذ طفولتي المبكرة، قبلت الكثير من الأخطاء على أنها حقائق، وأن ما بنيته لاحقاً على مبادئ غير يقينية لا يمكن أن يكون إلا شديد الشك وعدم اليقين. ولذلك رأيت أنه من الضروري، مرة واحدة في حياتي، أن أنقض كل شيء من جذوره، وأبدأ من الأساس الأول من جديد".

هذا الانسحاب إلى الذات هو جوهر الشق الديكارتي. الذات لم تعد تعرف من خلال علاقاتها بالعالم كما في الفلسفة التقليدية، ولا من خلال علاقتها بالله كما في اللاهوت، بل تعرف من خلال عزلتها ووعيها بذاتها وحدها. إنها ذات منقطعة عن كل شيء، محكوم عليها أن تخلق يقينها من العدم، بلا معين ولا مرشد. وهذا هو أصل الاغتراب الحديث، كما سيراه هيدغر لاحقاً، لكنه أيضاً أصل الحرية الحديثة.

الغزالي أيضاً انعزل في شكه. لكن عزلة الغزالي كانت مختلفة بجوهرها. هو خرج من بغداد، وترك منصبه الأكاديمي المرموق، وسافر في الأرض سنين طويلة، وعاش في العزلة والوحدة والمرض. ولم تكن هذه مجرد طريقة بحث، بل كانت رحلة حياة مأساوية وأزمة وجودية حقيقية. ديكارت جلس في غرفته. هذا الفرق بين الرحلة والجلوس يعبر عن الفرق بين الوجودي والمنهجي الذي نادينا به طوال الكتاب. ديكارت يصنع شكه، بينما الغزالي يعيش شكه. والأول أقرب إلى المهندس الذي يخطط لبناء عمارة، والثاني أقرب إلى الغريق الذي يتعلق بآخر خشبة.

المبحث الثاني: حجة الحلم الموسعة: التشكيك في الرياضيات والعقل ذاته

أولا: من الشك في الحواس إلى الشك في البديهيات

ديكارت لا يتوقف عند الشك في الحواس. فهو يدرك أن الشك في الحواس وحده لا يكفي، لأن هناك حقائق تظل صحيحة حتى في الحلم. يقول:

"مهما تكن حالة اليقظة أو النوم، فإن اثنين زائد اثنين يساوي أربعة، والمربع لا يمكن أن يكون له أكثر من أربعة أضلاع. فهل يمكن الشك في مثل هذه الحقائق الواضحة؟"

هذا السؤال هو الفارق بين الشك الديكارتي والشكوكية القديمة. الفلاسفة الشكوكيون القدماء كانوا يشككون في الحواس فقط، أما الحقائق الرياضية فكانت عندهم يقينية بمنأى عن الشك. ديكارت يريد أن يشك في كل شيء، حتى في أبسط الحقائق الرياضية. وهذا يقوده إلى فرضية العبقري الشرير التي سنأتي إليها بعد قليل.

لكن لاحظ، أيها القارئ، أن الغزالي سبق ديكارت في هذا السؤال. فالغزالي سأل: كيف أعلم أن البديهيات العقلية صحيحة؟ ربما هناك مرتبة أعلى من العقل هي النبوة أو الكشف، إذا وصلت إليها، رأيت بطلان ما كنت أعتقده بديهياً. الفرق أن الغزالي لم يحتج إلى شيطان ماكر ليفسر إمكانية الخطأ، بل اكتفى بإمكانية وجود مرتبة أعلى من العقل هي مرتبة النبوة. ديكارت، في مجتمع مسيحي يقدس النبوة والوحي، لا يمكنه بسهولة افتراض مرتبة أعلى من العقل في سياق فلسفي، لأن هذه المرتبة هي من اختصاص اللاهوت وليس الفلسفة. لذلك اخترع بديلاً: العبقري الشرير، أو الشيطان الماكر.

ثانيًا: العبقري الشرير: قفزة ديكارت الجريئة

بعد أن وصل ديكارت إلى هذا الحد من الشك، يقدم فرضيته الأكثر جرأة وتأثيراً في تاريخ الفلسفة. يقول:

"وسأفترض، إذاً، لا أن هناك إلهاً خيراً علياً هو مصدر الحق، بل أن هناك عبقرياً شريراً، بالغ القوة والمكر، قد وجه كل جهوده لخداعي. وسأعتبر أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وكل الأشياء الخارجية هي مجرد أوهام أحلام، دبرها هذا العبقري ليوقع بسذاجة تصديقي. وسأعتبر نفسي لا أملك يدي ولا عيني ولا جسداً ولا دماً ولا حواس، بل أعتقد خطأً أن لي كل هذه الأشياء".

هذه الفرضية، أيها القارئ، هي القلب النابض للشك الديكارتي. بدونها، لكان الشك في العقل مستحيلاً. فكيف يمكن للعقل أن يشك في العقل بدون وجود فاعل خارجي يفسر إمكانية الخطأ؟ العقل، إذا ترك وشأنه، سيعتقد أنه مصيب دائماً. لكن إذا افترضنا وجود فاعل خارجي خبيث يضلله، يصبح كل شيء قابلاً للشك.

ما هو الجديد في هذا عن الغزالي؟ الغزالي قال: ربما هناك مرتبة أعلى من العقل. ديكارت قال: ربما هناك فاعل خارجي يضلل عقلي. الفرق بينهما عميق وجوهري. مرتبة العقل الأعلى عند الغزالي هي النبوة، وهي خير وهداية ورحمة من الله. أما الشيطان الديكارتي فهو شر وإضلال وخداع. الغزالي يشك في العقل لأنه يرجو نوراً أعلى منه يكشف له الحقيقة. ديكارت يشك في العقل لأنه يخشى شيطاناً يخدعه ويبعده عن الحقيقة. الأول شك تفاؤلي يأمل في الخلاص، والثاني شك تشاؤمي يخاف من الخداع. لكن من المفارقة العظيمة أن ديكارت، صاحب الشك التشاؤمي، هو الذي سيخرج من شكه إلى تفاؤل عقلاني كبير بالعقل وقدرته على الوصول إلى الحقيقة، بينما الغزالي، صاحب الشك التفاؤلي، سيخرج من شكه إلى تواضع إيماني يعترف بقصور العقل وحاجته إلى النور الإلهي.

ثالثا: حدود الفرضية: لماذا الشيطان الماكر افتراض وليس اعتقاداً؟

من المهم هنا أن ننتبه إلى أن ديكارت لا يعتقد حقاً بوجود شيطان ماكر. هو يفترض وجوده كتمرين عقلي، كوسيلة للوصول إلى اليقين، وليس كحقيقة يعتنقها. يقول ديكارت في بداية التأمل الثاني:

"لقد انتهى تأمل الأمس، وما زلت غارقاً في شكوكي، إلى درجة أنني لا أستطيع أن أنساها. لكني أرى الآن أن هناك طريقاً للخروج منها".

لاحظ كلمة "لكن". هناك دائماً "لكن" عند ديكارت. الشك عنده ليس مأزقاً وجودياً لا مخرج منه، بل هو مرحلة منهجية سيمر بها ثم يتجاوزها. وهو بهذا أقرب إلى الرياضي الذي يحل مسألة معقدة منه إلى المتصوف الذي يعاني أزمة إيمانية حادة. ديكارت يحافظ على مسافة بينه وبين شكه، بينما الغزالي يغوص فيه ويختنق به حتى يكاد يموت.

هذا الموقف المنهجي المتحفظ هو ما جعل ديكارت حديثاً بالمعنى الذي تبلورت به الحداثة. لأنه أسس اليقين على الإجراء والمنهج والتقنية، وليس على التجربة الحية والرحلة الوجودية. العالم الحديث، كما نعرفه، هو عالم الإجراءات والمناهج والأنظمة. قد يكون هذا هو سر نجاحه المذهل في السيطرة على الطبيعة وتطوير العلم والتكنولوجيا، لكنه أيضاً سر أزمته الروحية الحالية، حيث أصبح الإنسان "غريباً" في عالمه، لا يشعر بأنه في بيته، لأنه قطع صلته بكل ما هو خارج المنهج والعقل.

المبحث الثالث: الكوجيتو: نقطة ارتكاز الذات الحديثة

أولا: من الشك إلى اليقين: "أنا أشك، إذن أنا أفكر، إذن أنا موجود"

بعد أن شك ديكارت في كل شيء: الحواس، الحلم، الشيطان الماكر، الحقائق الرياضية، البديهيات العقلية، يبقى شيء واحد لا يمكنه الشك فيه: أنه "يشك". فالشك نفسه، حتى لو كان مفروضاً من شيطان ماكر خبيث، هو فعل تفكير. وإذا كان يفكر، فهو موجود. هذه هي اللحظة التأسيسية في تاريخ الفلسفة الحديثة. يقول ديكارت في التأمل الثاني، وهذا النص يستحق أن نتأمله بكامله:

"لكني أقنعت نفسي أنه لا يوجد شيء على الإطلاق في العالم: لا سماء، لا أرض، لا عقول، لا أجساد. فهل يترتب على ذلك أنني أيضاً غير موجود؟ كلا: لو أقنعت نفسي بشيء، فإني بالتأكيد موجود. لكن هناك مخادعاً بالغ القوة والمكر يخدعني عمداً كل الوقت. ففي هذه الحالة، أنا أيضاً موجود بلا شك، إذا كان يخدعني. فليخدعني كما يشاء، فلن يستطيع أبداً أن يجعلني لا شيء، طالما أنني أعتقد أنني شيء. وبعد أن فكرت في هذا مطولاً، خلصت إلى أن هذه القضية: 'أنا أفكر، إذن أنا موجود' هي أول قضية وأيقنها، تظهر لكل من يمارس الفلسفة بترتيب سليم".

هذا النص، أيها القارئ، هو بمثابة "ولادة الذات الحديثة". الذات لم تعد تعرف نفسها من خلال علاقتها بالله كما في اللاهوت المسيحي، ولا من خلال علاقتها بالعالم كما في الفلسفة الأرسطية، ولا من خلال علاقتها بالمجتمع كما في الفلسفة السياسية الكلاسيكية. الذات تعرف نفسها من خلال نشاطها العقلي وحده: "أنا أفكر". وحتى لو كان كل شيء حولي وهمياً، فإن فعل التفكير حقيقي، والفاعل الذي يقوم بهذا التفكير حقيقي. الذات تصبح نقطة الارتكاز التي يدور حولها كل شيء، نقطة أرخميدس للفلسفة الحديثة.

ماذا عن الغزالي؟ الغزالي لم يصل إلى كوجيتو بالمعنى الديكارتي. هو شك في العقل ذاته، ولم يجد مخرجاً منه إلا بنور الله يقذفه في قلبه. هذا يعني، أيها القارئ، أن الغزالي لا يثق في أن الذات وحدها يمكنها أن تؤسس يقينها بنفسها. الذات عنده فقيرة ومحتاجة إلى هبة خارجية، إلى نور إلهي يأتيها من حيث لا تحتسب. أما ديكارت، فيؤمن بقوة الذات وكفايتها الذاتية. الذات عنده غنية وواثقة، قادرة على بناء عالمها من العقل وحده، دون مساعدة من خارج. هذا هو جوهر العقلانية الحديثة، وهذا أيضاً هو جوهر اغتراب الإنسان الحديث عن مصدر وجوده.

ثالثا: لماذا "أنا أفكر" وليس "أنا أمشي" أو "أنا آكل"؟

لماذا اختار ديكارت "أنا أفكر" بالذات، وليس "أنا أمشي" أو "أنا آكل" أو "أنا أشعر"؟ الجواب يكمن في أنني قد أشك في أنني أمشي (ربما أنا أحلم، أو الشيطان يخدعني)، لكنني لا أستطيع أن أشك في أنني أفكر أنني أمشي. "أنا أفكر" هو الفعل الوحيد الذي يبقى حتى لو شككت في كل شيء، لأنه فعل انعكاسي: الفاعل والمفعول به فيه واحد. أنا أفكر في تفكيري. هذا الانعكاس هو ما يجعل الكوجيتو يقيناً لا يقبل الشك.

يشرح ديكارت هذا في موضع آخر من التأملات، بعد أن خلص إلى اليقين بوجوده كمفكر:

"ولكن ما أنا؟ إنه شيء يفكر. وما هو الشيء الذي يفكر؟ إنه شيء يشك، يفهم، يثبت، ينفي، يريد، لا يريد، يتخيل، ويشعر".

لاحظ، أيها القارئ، أن "الشعور" أتى هنا في المرتبة الأخيرة، وبعد أن تم تحويله من "انفعال" إلى "تفكير". أنا لا أشعر فقط، بل أفكر أنني أشعر. وهذا التحويل هو جوهر العقلانية الغربية: كل شيء يصبح موضوعاً للتفكير، وكل تجربة إنسانية تخضع لسلطان العقل. ولا شيء يفلت من هذا السلطان.

في المصطلحات الهيدغارية، يمكننا القول إن ديكارت يختزل وجود الإنسان إلى وعي وتمثل. الإنسان لم يعد "موجوداً في العالم-In) " (der-Welt-sein، بل أصبح "وعياً مفكراً" ينظر إلى العالم من بعيد، كموضوع أمامه. هذا الاختزال، حسب هيدغر، هو أصل الاغتراب الحديث. لأن الإنسان، عندما يفصل نفسه عن العالم ويجعله موضوعاً أمامه، يفقد "سكنه" في الكون. يصبح كالنادل الذي يخدم في مطعم ولا يشعر أن المكان بيته، أو كالسائح الذي يمر على المدن ولا يسكنها أبداً.

أما الغزالي، فلم يقع في هذا الاختزال، لأنه لم يحصر الذات في العقل وحده، بل أبقى القلب والبعد الروحي والوجودي حاضرين. القلب الغزالي ليس عقلاً مفكراً، بل هو مركز روحي يرى الأشياء "كما هي" مباشرة، دون وساطة التمثلات. لكن هذا الحفاظ على البعد الوجودي جعل فلسفته أقل حداثة بالمعنى العلماني، وأكثر دينية بالمعنى التقليدي. هذه المفاضلة بين الدقة المنهجية والعمق الوجودي هي ما ستشغلنا في بقية الكتاب.

ثالثا: الكوجيتو حدث تأسيسي: كيف يغير العلاقة بين الذات والعالم؟

الكوجيتو ليس مجرد قضية في كتاب، بل هو حدث في تاريخ الفلسفة، بل في تاريخ الفكر الإنساني كله. لأنه غير العلاقة بين الذات والعالم من علاقة اندماج إلى علاقة تمثل. دعني أشرح هذا التحول بعناية.

قبل الكوجيتو، في الفلسفة الكلاسيكية والوسيطة، كان الإنسان جزءاً من العالم. العالم موجود قبله وهو جزء منه. العلاقة بين الإنسان والعالم ليست علاقة فاعل بموضوع، بل علاقة وجود في العالم. الإنسان لا يقف أمام العالم كمنظر خارجي، بل هو ساكن فيه، مغمور فيه، متفاعل معه. هذا الموقف يجعل المعرفة "كشفاً" عن شيء موجود بالفعل، وليس "بناءً" لعالم جديد.

بعد الكوجيتو، يصبح الإنسان هو الفاعل الذي يمثل العالم لنفسه. العالم يصبح هو الموضوع الذي يقف أمام العقل. العقل يبني العالم من خلال أفكاره، من خلال أفكار واضحة ومتميزة يطابقها على الواقع. الإنسان لم يعد جزءاً من العالم، بل أصبح مركزاً منفصلاً عنه. وهذا الانفصال هو شرط الثورة العلمية الحديثة، لأن العالم أصبح موضوعاً للدراسة والتحليل والتجريب، وأصبح الإنسان "سيداً" و"مالكاً" للطبيعة، كما قال ديكارت نفسه في آخر "مقال في المنهج."

هذه النقطة حاسمة، أيها القارئ. الثورة العلمية لم تقم فقط على اختراع أدوات جديدة (التلسكوب، الميكروسكوب)، ولا على اكتشافات جديدة (كروية الأرض، دورانها حول الشمس)، بل قامت على تحول أنطولوجي في علاقة الإنسان بالعالم. العالم لم يعد "بيتاً" نسكنه ونحبه ونخافه، بل أصبح "معملاً" نبحثه ونتحكم به ونسخره لخدمتنا. هذا التحول بدأ مع ديكارت، واكتمل مع نيوتن، ووصل ذروته في عصرنا الحالي.

أما الغزالي، فلم يصل إلى هذا الانفصال. عنده، الإنسان لا يزال عبداً لله، والله هو المركز الحقيقي. العالم ليس موضوعاً أمام العقل، بل هو آية تشير إلى الله. والقلب عندما ينكشف، يرى العالم كما هو، أي كمخلوق لله، وليس كموضوع للمعرفة الإنسانية. هذا الموقف، وإن كان أقل حداثة وامتلاكاً للطبيعة، فهو أقل اغتراباً وأكثر سكينة في الكون. ربما يكون الإنسان الغزالي أكثر سعادة من الإنسان الديكارتي، وإن كان الأخير أكثر قدرة على تغيير العالم.

المبحث الرابع: إعادة بناء العالم: الله ثم العالم الخارجي

أولا: من الكوجيتو إلى الله: ضرورة الوجود الإلهي في النظام الديكارتي

بعد أن أسس ديكارت الكوجيتو كنقطة يقين أولى، يحتاج إلى الخروج من الذات إلى العالم. كيف يخرج؟ الإجابة عند ديكارت هي: عن طريق الله. لا يمكن الوصول إلى العالم مباشرة من الذات، لأن الذات المنعزلة لا ترى إلا أفكارها. وللتأكد من أن هذه الأفكار تطابق واقعاً خارجياً، نحتاج إلى ضامن. وهذا الضامن هو الله. يقدم ديكارت برهاناً على وجود الله في التأمل الثالث، وهذا البرهان من أهم ما كتب في تاريخ الفلسفة، وإن كان محل نقد كبير من معاصريه ومن جاء بعده. يقول ديكارت:

"لدي فكرة عن كائن أعلى كمالاً، لا ينقصه شيء. وهذه الفكرة لا يمكن أن أكون قد خلقتها أنا، لأنني كائن ناقص، والناقص لا يخلق الكامل. ولا يمكن أن تأتي من العدم، لأن العدم لا يخلق شيئاً. إذاً، لا بد أن هذه الفكرة قد زرعت فيّ من قبل كائن كامل حقاً، موجود في الخارج، وهو الله".

ثم يضيف ديكارت في موضع آخر، بعد أن أثبت وجود الله:

"الله ليس خادعاً، لأن الخداع صفة من صفات النقص، والله كامل لا نقص فيه. إذاً، كل ما أراه بوضوح وتميز يجب أن يكون صادقاً. وحواسي، رغم أنها تخدعني أحياناً في الأمور البعيدة أو الصغيرة، إلا أنها لا تخدعني في الأمور الواضحة والقريبة، خاصة بعد أن صححتها بالعقل".

هذا البرهان، أيها القارئ، معروف جداً في تاريخ الفلسفة، وقد نوقش نقاشاً واسعاً من قبل سبينوزا ولايبنتز وكانط وهيوم وغيرهم. لكن المهم هنا هو الوظيفة التي يؤديها هذا البرهان في النظام الديكارتي: الله هو ضمان صدق حواسنا وعقلنا. بدون الله، لا يمكننا أن نثق في أن العالم الذي نراه حقيقي، لأنه قد يكون مجرد حلم أو خداع من شيطان ماكر. الله هو الذي يخرج ديكارت من غرفته المعزولة إلى العالم الفسيح.

قارن هذا بالغزالي، أيها القارئ. الغزالي أيضاً احتاج إلى الله ليخرج من شكه. لكن الله عند الغزالي لم يكن مجرد ضامن لصدق الحواس والعقل، بل كان مصدراً لليقين الأعلى نفسه، هو النور القلبي الذي لا يحصل بالبرهان بل بالهبة الإلهية. كما أن برهان الغزالي على وجود الله لم يكن برهاناً أنطولوجياً من فكرة الكامل، بل كان برهاناً وجودياً من التجربة الصوفية والكشف. هذا الفرق في طريقة الوصول إلى الله يعكس فرقاً في طبيعة الله نفسه عند كل منهما. عند ديكارت، الله فكرة عالية مجردة يُبرهن عليها بالعقل وحده. عند الغزالي، الله وجود حي قريب يُكتشف بالقلب قبل العقل.

ثانيًا: بناء العالم الخارجي: من الشك إلى اليقين الرياضي

بعد أن أثبت ديكارت وجود الله وضمانه لصدق الحواس، يمكنه إعادة بناء العالم. لكن ليس أي عالم، بل عالم رياضي. يقول ديكارت في التأمل السادس: أدرك الآن أن المادة لها وجود، لأنها موضوع البراهين الرياضية التي لا يمكن أن تخدعني فيها الحواس. كل ما يمكن قياسه وتمثله هندسياً هو موجود حقيقة، وليس مجرد وهم". المادة عند ديكارت هي امتداد في الطول والعرض والعمق، وخصائص العالم الحسية مثل اللون والطعم والرائحة والحرارة ليست جوهرية، بل هي ثانوية، أي أنها لا تعبر عن حقيقة المادة في ذاتها، بل عن

تأثيرها على حواسنا. العالم الحقيقي هو العالم القابل للقياس والكم والهندسة. هذا التمييز بين الخصائص الأولية والثانوية كان ثورياً في زمانه، وأصبح من مسلمات العلم الحديث.

هذه النقطة حاسمة، أيها القارئ، لأنها تشرح سبب كون ديكارت أبا للعصر الحديث. العلم الحديث، منذ غاليليو ونيوتن إلى أينشتاين وهايزنبرغ، هو علم كمي يدرس العالم بلغة الرياضيات. ديكارت أعطى هذا العلم مبرراً فلسفياً: العالم في جوهره رياضي، والإنسان عندما يدرس العالم رياضياً فهو يدرس حقيقته لا مظاهره. لهذا السبب، يمكننا أن نثق في قوانين الفيزياء أكثر من ثقتنا في حواسنا التي تخدعنا أحياناً.

الغزالي، بالمقابل، لم يبن عالماً رياضياً. عالمه يبقى عالماً لاهوتياً، خلقه الله بإرادته الحرة، وكشفياً، يراه القلب بالنور الإلهي. هذا الموقف، رغم أنه أقل تقدمية علمياً، إلا أنه يبقى مفتوحاً على المعجزة والحرية الإلهية واللاحتمية، التي قد تكون أكثر توافقاً مع الفيزياء الحديثة وخصوصاً ميكانيكا الكم من المادية الحتمية الديكارتية. سنعود إلى هذه النقطة بالتفصيل في الفصل الثاني عشر.

ثالثا: إشكالية ثنائية الجوهر: العقل والمادة

واحدة من أشهر إشكاليات ديكارت، والتي ورثتها الفلسفة الحديثة عنه وأعيت الفلاسفة طويلاً، هي ثنائية الجوهر. العقل عنده جوهر مفكر، والمادة جوهر ممتد. وهما مختلفان تماماً في طبيعتهما. العقل لا يمتد، والمادة لا تفكر. ولا يتفاعلان بشكل مباشر.

فكيف تحرك إرادتي العقلية يدي المادية؟ كيف تؤثر أفكاري في جسدي؟ وكيف تؤثر إصابات جسدي في أفكاري وألمي؟ ديكارت أدرك هذه المشكلة، وحاول حلها بافتراض أن التفاعل يحدث في مكان معين في الدماغ هو "الغدة الصنوبرية". لكن هذا الحل أثار سخرية الكثيرين، لأنه لم يفسر كيف يمكن لجوهرين مختلفين تماماً أن يتفاعلا في نقطة مكانية واحدة.

هذه الثنائية، أيها القارئ، هي نتاج مباشر للكوجيتو والشك المنهجي. لأن ديكارت، عندما شك في كل شيء، وجد أن العقل فقط هو ما لا يمكن الشك فيه. أما الجسد والعالم المادي، فهما محل شك، ولا يمكن إثباتهما إلا عن طريق الله. وبعد إثباتهما، بقي العقل والجسد غريبين عن بعضهما، لأنهما تم إثباتهما بطريقتين مختلفتين. العقل تم إثباته بالكوجيتو، والجسد تم إثباته بالبرهان على وجود الله ثم بالاستدلال على وجود المادة. وهذا الاختلاف في منهج الإثبات جعل منهما جوهرين منفصلين.

الغزالي لم يقع في هذه الثنائية، لأنه لم يفصل بين العقل والجسد بهذه الطريقة. القلب عند الغزالي هو مركز روحي، ليس عقلاً مجرداً ولا جسداً مادياً. والعلاقة بين القلب والجسد ليست مشكلة، لأن الكشف يتجاوزها ولا يحتاج إلى تفسير ميكانيكي. بهذا المعنى، الغزالي أقرب إلى نظرية المعرفة المتكاملة منه إلى الثنائية الديكارتية التي مزقت الفكر الأوروبي لقرون. والجدير بالذكر أن بعض فلاسفة الغرب المعاصرين، مثل جيلبيرت رايل في كتابه "مفهوم العقل"، هاجموا هذه الثنائية ووصفوها بـ"أسطورة الشبح في الآلة"، عائدين بذلك إلى موقف أقرب إلى موقف الغزالي وإن لم يذكروه.

المبحث الخامس: مقارنة الغايات: باحثان عن اليقين في عالم متشابه

بعد أن حللنا بالتفصيل رحلة ديكارت من الشك إلى اليقين، كما حللنا من قبل رحلة الغزالي، يحق لنا أن نسأل: ما الذي يبحث عنه كل منهما؟ وما الذي يجده في نهاية رحلته؟

ديكارت، أيها القارئ، يبحث عن يقين يليق بالعلم. يريد أن يؤسس علماً يقينياً لا يتزعزع، يكون بديلاً عن العلوم التقليدية القائمة على سلطة أرسطو أو سلطة الكنيسة. اليقين الذي يصل إليه هو يقين الكوجيتو، ثم يقين الرياضيات والفيزياء. والعالم الذي يبنيه هو عالم يمكن السيطرة عليه وتسخيره لخدمة الإنسان. نهاية رحلة ديكارت هي السيطرة على الطبيعة، كما قال هو نفسه في "مقال في المنهج": "جعلنا أنفسنا كسادة وملاكاً للطبيعة."

أما الغزالي، فيبحث عن يقين يليق بالله. يريد أن يتأكد من أن إيمانه ليس مجرد تقليد أعمى، بل هو يقين وجودي يغير حياته. اليقين الذي يصل إليه هو النور القلبي الذي يقذفه الله في قلبه، وهو يقين لا يعتمد على برهان، بل على كشف ورؤية مباشرة. نهاية رحلة الغزالي هي العبادة والوصول إلى الله، وليس السيطرة على الطبيعة.

هذا الفرق في الغاية يفسر كل الفروق الأخرى بينهما. نموذج اليقين عند الغزالي هو "كحس الشمس"، أي رؤية مباشرة لا تقبل الشك. نموذج اليقين عند ديكارت هو "الوضوح والتميز"، أي وضوح عقلي يزيل كل التباس. طريق الغزالي إلى اليقين يمر بالشك الوجودي ثم النور القلبي. طريق ديكارت يمر بالشك المنهجي ثم الكوجيتو ثم البرهان. عند الغزالي، الإرادة أساسية لتهيئة القلب لاستقبال النور. عند ديكارت، الإرادة ثانوية، إذ يكفي أن أختار أن أشك. عند الغزالي، العقل محدود ولا يصل إلى الغيب. عند ديكارت، العقل كلي القدرة بعد أن يطهره الشك.

وإذا سألتني، أيها القارئ، أي النموذجين أقرب إلى الحقيقة، فلن أستطيع أن أجيب بيقين. لأن الإجابة تتعلق بخيارات وجودية وقيمية وإيمانية تتجاوز نطاق الفلسفة المحايدة. ما يمكنني قوله هو أن النموذج الديكارتي هو الذي فاز تاريخياً، لدرجة أننا اليوم نعتبر الحداثة مرادفة له تقريباً. لكن النموذج الغزالي ظل حياً في التصوف الإسلامي، وفي بعض تيارات الفلسفة الوجودية وما بعد الحداثة. وربما يكون هذا النموذج أكثر حاجة إليه اليوم، في زمن أزمة العقلانية العلمية والعودة إلى الروحانيات، وفي زمن فقد فيه الإنسان الحديث سكينته في الكون وصار غريباً في عالمه.

أطروحة الفصل: ديكارت يأخذ الشك إلى أقصاه من خلال حجة الشيطان الماكر، لكنه يخرج من هذا الشك بقوة العقل وحده المتمثلة في الكوجيتو. أما الغزالي فيأخذ الشك إلى أقصاه أيضاً من خلال الشك في العقل ذاته، لكنه يخرج من الشك بقوة خارج العقل تتمثل في النور الإلهي. هذا الفارق هو مفتاح فهم "الحداثة الغزالية" مقابل "الحداثة الديكارتية" وهو لبّ الأطروحة المركزية لهذا الكتاب

نعم، أيها القارئ، هذا هو لبّ الكتاب. الغزالي وديكارت يشتركان في بنية الشك: كلاهما شك في الحواس، وكلاهما شك في العقل، وكلاهما بحث عن يقين لا يقبل الشك، وكلاهما وجد هذا اليقين. لكن الفرق في مصدر اليقين هو الفرق بين حداثة غزالية وحداثة ديكارتية.

الحداثة الديكارتية تقول: العقل يؤسس نفسه بنفسه. الذات هي المؤسس والضامن لليقين. الله يأتي لاحقاً كضمان إضافي، لكنه ليس ضرورياً لانطلاق الشك. هذا هو جوهر الحداثة الفلسفية: إمكانية بناء المعرفة دون حاجة إلى الله، ودون حاجة إلى أي مرجع خارج العقل.

الحداثة الغزالية تقول: العقل لا يستطيع تأسيس نفسه. يحتاج إلى نور من الخارج، من الله، ليقينه. الذات ليست مؤسسة بل متلقية. والإيمان ليس خياراً بل هو ضرورة لملء ما يعجز عنه العقل. هذه الحداثة ليست حداثية، لكنها ليست ظلامية أيضاً، لأنها تمر عبر الشك وتقدس العقل في حدود قدرته، ثم تتجاوزه إلى يقين أعلى.

في الفصل التاسع، سنقارن بين نصي "المنقذ" و"التأملات" بشكل مباشر، عبر عرض نصوص متوازية من كلا الكتابين، لترى بنفسك التشابه المذهل في البنية، والاختلاف الجوهري في الغاية. ثم في الفصل العاشر، سنبحث في قنوات الانتقال المحتملة من الغزالي إلى ديكارت، لنرى إن كان هذا التشابه مجرد مصادفة أم أنه نتيجة تأثير مباشر أو غير مباشر.

مراجع الفصل الثامن:

المصادر الأساسية:

- **ديكارت، رينيه، *التأملات الميتافيزيقية*، ترجمة د. عزمي إسلام (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2005)** .النص الأساسي لهذا الفصل، وقد اعتمدت على هذه الترجمة العربية مع الرجوع إلى الأصل الفرنسي والترجمة الإنجليزية.
- **ديكارت، رينيه، *مقال في المنهج*، ترجمة د. عزمي إسلام (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2004)** .لمقدمة منهجية عن الشك والأحلام المؤسِّسة.
- **ديكارت، رينيه، *مبادئ الفلسفة*، ترجمة د. عثمان أمين (القاهرة: دار المعارف، 1960)** .للصياغة النهائية لنظامه الفلسفي.
- **ديكارت، رينيه، *اعتراضات وردود*، ترجمة د. جورج زيناتي (بيروت: منشورات عويدات، 1986)** .لمناقشاته مع معاصريه حول الكوجيتو والبرهان على وجود الله.

الدراسات الثانوية:

- **جورج طرابيشي، *ديكارت: مؤسس الفلسفة الحديثة*)بيروت: دار الطليعة، 1995** .(مقدمة عربية جيدة لفلسفة ديكارت مع مقارنات مع الفلسفة العربية.
- **فؤاد زكريا، *ديكارت والعقلانية*)القاهرة: دار المعارف، 1965** .(دراسة عربية نقدية لمشروع ديكارت من منظور عقلاني معاصر.
- **حسن حنفي، *من النقل إلى الإبداع: ديكارت*)القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1990** .(قراءة عربية لديكارت في سياق التراث الفلسفي العربي والإسلامي.
- **Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography* (Oxford: Oxford University Press, 1995).**سيرة فكرية شاملة لديكارت، تشرح سياقه وتطوره الفكري.
- **John Cottingham, *Descartes* (Oxford: Blackwell, 1986).**مقدمة ممتازة لفلسفة ديكارت باللغة الإنجليزية.
- **Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth: Penguin, 1978).**تحليل فلسفي عميق لمشروع ديكارت ودلالاته.
- **Martin Heidegger, *Nietzsche*, Vol. II (Pfullingen: Neske, 1961), Chapter on "The Cartesian 'Cogito'."**نقد هيدغر العميق للكوجيتو كأصل للاغتراب الحديث.
- **Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen (Cartesian Meditations)*, trans. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960).**هوسرل يقرأ ديكارت من منظور ظاهراتي ويطور مفاهيم الإيبوخي.
- **Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1986).**قراءة معاصرة لديكارت تركز على دور الله في النظام الديكارتي.
- **أمينة رشيد، *ديكارت والفلسفة العربية*)الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1995** .(دراسة مهمة عن علاقة ديكارت بالفلسفة العربية وخصوصاً الغزالي وابن رشد.

الفصل التاسع: المقارنة النصية بين المنقذ والتأملات: تشابه بنيوي عميق

تمهيد الفصل: في ضرورة المقارنة النصية

بعد أن حللنا في الفصلين السابع والثامن كلاً من "المنقذ من الضلال" و"التأملات الميتافيزيقية" تحليلاً مستقلاً، حان الوقت الآن لوضع النصين جنباً إلى جنب، والسماح لهما بالتحاور، ولنرى بأعيننا مدى التشابه البنيوي بينهما. فهذا التشابه، أيها القارئ، هو الذي يثير الحيرة: كيف يمكن لفيلسوف مسلم في القرن الخامس الهجري وفيلسوف فرنسي في القرن السابع عشر الميلادي أن يكتبا نصوصاً تتطابق في بنيتها الأساسية إلى هذا الحد، مع فارق الزمان والمكان والدين واللغة والثقافة؟

لن نكتفي هنا بعرض أوجه التشابه والاختلاف بشكل نظري، بل سنفعل ما هو أهم: سنعرض نصوصاً متوازية من كلا الكتابين، مترجمة إلى العربية، لنقف على حرفية الصياغة ودقة التعبير. في كل مبحث من مباحث هذا الفصل، سنختار فقرة من "المنقذ" وفقرة مقابلة لها من "التأملات"، نحللها تحليلاً فلسفياً، ونبين أوجه الاتفاق والافتراق. هذا المنهج، أيها القارئ، ليس مجرد عرض مقارن، بل هو "محاكمة" للنصوص: هل يمكن أن تكون هذه المصادفات مجرد تشابه طبيعي في بنية التفكير الإنساني، أم أنها تشير إلى تأثير مباشر أو غير مباشر؟

وسنختم الفصل بخمس نقاط جوهرية تثبت أن التشابه بين النصين يتجاوز مجرد المصادفة التاريخية، وأن بنية السؤال الفلسفي ذاتها قد انتقلت، عبر قنوات معقدة، من الغزالي إلى ديكارت. وهذا التأسيس سيكون ضرورياً للفصل العاشر، حيث سنبحث في قنوات الانتقال الملموسة من العالم الإسلامي إلى أوروبا.

المبحث الأول: مقارنة نصية في الشك في الحواس

أولا: نص الغزالي: الشك في الحواس من "المنقذ من الضلال"

يقول الغزالي في "المنقذ من الضلال":

" ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات. فقلت: الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليَّات ، وهي الحسيات والضروريات ، فلا بد من إحكامها أولاً لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات ، وأماني من الغلط في الضروريات ، من جنس أماني الذي كان من قَبلُ في التقليديات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات ، أم هو أمان محققٌ لا غدر فيه ولا غائلة له؟ فأقبلت بجد بليغ أتأمل المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ، فانتهى بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً ، وأخذت تتسع للشك فيها وتقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر؟ وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم ، بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة (واحدة) بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم يكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته.

فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات ، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً. فقالت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى ، كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الإدراك ، لا يدل على استحالته. فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالمنام ، وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أموراً ، وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؛ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك [التي أنت فيها] ؛ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها.

تحليل النص الغزالي: لاحظ، أيها القارئ، كيف يبني الغزالي حجته على الشك في الحواس. يبدأ من التجربة اليومية: الحواس تخدعنا في رؤية الأشياء الصغيرة وحركة الظل. هذا الخداع ليس نادراً أو استثنائياً، بل هو ملازم للطبيعة البشرية. ثم ينتقل إلى حجة الحلم: ما نراه في النوم نصدقه يقيناً، وعند الاستيقاظ نكتشف أنه كان وهماً. فمن يضمن لنا أن اليقظة ليست حلماً أطول وأعمق؟ هذا السؤال هو نقطة التحول، لأنه يقود إلى الشك في العقل الذي يميز بين الحلم واليقظة. فالغزالي لا يشكك في الحواس فقط، بل يشكك في قدرة العقل على الفصل بين الحقيقة والوهم. وهذا هو عمق أزمته.

ثانيّا: نص ديكارت: الشك في الحواس من "التأملات الميتافيزيقية"

يقول ديكارت في "التأمل الأول" (ترجمة د. عزمي إسلام، بتصرف):

"كم مرة اضطجعت في الليل وأنا أحلم بأشياء معتادة، مثل أنني أجلس هنا بجانب المدفأة، مرتدياً ثوب النوم، وأمسك بهذه الورقة بين يدي، بينما في الحقيقة أنني مستلقٍ عارياً على فراشي! إني أرى الآن بوضوح أنني لست نائماً، وأنني أنظر إلى هذه الورقة بعينين يقظتين، وأن رأسي الذي أهزه ليس مثقلاً بالنعاس، وأنني أمد يدي عن عمد وبوعي، فأحس بها. إن ما يحدث في النوم لا يبدو واضحاً ومتميزاً بهذا الشكل.

لكنني حين أتذكر هذا وأتأمله، أتذكر أيضاً أنني خدعت كثيراً بأحلام مماثلة حين كنت نائماً، ولما أمعنت التأمل في هذا، رأيت أنه لا توجد علامات قاطعة يمكن أن أميز بها اليقظة من الحلم، مما يجعلني في حيرة تامة. وتؤكد لي حيرتي هذه أنني نائم الآن، وأن كل ما أراه هو مجرد أوهام.

ولكن، حين أمعنت النظر في هذا، تذكرت أيضاً أنني كثيراً ما انخدعت في يقظتي بأمور مشابهة، كالذي يظن من بعيد أنه يرى إنساناً وهو في الحقيقة شجرة أو صخرة. فهذه الأمور تقوي شكي في الحواس، وتجعلني أقرر ألا أثق بأي شيء تدركه الحواس، سواء كان قريباً أو بعيداً".

تحليل النص الديكارتي: ديكارت يبدأ من نفس النقطة التي بدأ منها الغزالي تقريباً: خداع الحواس وحجة الحلم. لكن هناك فروقاً دقيقة. ديكارت أكثر تفصيلاً في وصف مشهد الجلوس بجانب المدفأة، وهو ما يعطي النص طابعاً شخصياً. كما أنه يستخدم تعبير "واضح ومتميز (clearly and distinctly) "الذي سيصير من المصطلحات الأساسية في فلسفته، وإن كان هنا مجرد وصف لحالة اليقظة وليس بعد كمبدأ للمعرفة. أما الغزالي، فأسلوبه أكثر مباشرة وأقل وصفيّاً، ويقود مباشرة إلى الشك في العقل، بينما ديكارت لا يزال في هذه المرحلة محافظاً على ثقته في العقل.

ثالثا: تحليل مقارن: أوجه التشابه والاختلاف

أوجه التشابه:

- كلا الفيلسوفين يبدأن من نفس المشكلة: الحواس تخدعنا، ولا يمكن الوثوق بها مطلقاً.
- كلا الفيلسوفين يستخدمان حجة الحلم كحجة مركزية: ما نراه في النوم نصدقه، وعند اليقظة نكتشف خطأه، فمن يضمن لنا أن اليقظة ليست حلماً أيضاً؟
- كلا الفيلسوفين يدركان أن الشك في الحواس وحده لا يكفي، وسينتقلان إلى الشك في العقل في المرحلة التالية.
- كلا الفيلسوفين يعبران عن "حيرة" و"تردد" نتيجة هذا الشك، مما يعطي النصوص طابعاً وجودياً، وإن كان هذا الطابع أقوى عند الغزالي.

أوجه الاختلاف:

- الغزالي يقود الشك في الحواس مباشرة إلى التساؤل عن العقل: من يصدق الحواس؟ العقل. ومن يصدق العقل؟ هذه هي الخطوة التالية. أما ديكارت، فيؤجل هذا التساؤل إلى مرحلة لاحقة بعد أن يقدم حجة الشيطان الماكر.
- الغزالي يستخدم أمثلة من الحياة اليومية والعلم (حركة الظل، رؤية الكوكب صغيراً) بينما ديكارت يستخدم أمثلة أكثر تخيلية (الجنون، الحلم).
- الغزالي يعيش الشك كأزمة وجودية حادة، بينما ديكارت يمارسه كتمرين منهجي. هذا يظهر في اللغة: الغزالي يتحدث عن " قد بطلت الثقة بالمحسوسات "، بينما ديكارت يتحدث عن "قررت ألا أثق" كقرار منهجي.

المبحث الثاني: مقارنة نصية في الشك في العقل

أولا: نص الغزالي: الشك في العقل من "المنقذ من الضلال"

يقول الغزالي في "المنقذ"، بعد أن شك في الحواس وانتقل إلى العقل:

" فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات ، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً. فقالت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى ، كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الإدراك ، لا يدل على استحالته. فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالمنام ، وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أموراً ، وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؛ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك [التي أنت فيها] ؛ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها.

فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل. فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ؛ ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله [تعالى] الواسعة.".

تحليل النص الغزالي: هذا النص، أيها القارئ، هو من أجرأ ما كتب الغزالي في نقد العقلانية. فهو لا يشكك في نتائج العقل فقط، بل يشكك في "سلطة" العقل نفسها. كيف نعرف أن العقل لا يخطئ؟ لا يمكننا أن نعرف ذلك من العقل نفسه، لأن هذا سيكون دوراً. لا بد من "مرجع أعلى" يصدق العقل أو يكذبه. هذا المرجع الأعلى، عند الغزالي، هو النبوة والكشف والنور الإلهي. وهذا يعني أن العقل ليس "معياراً نهائياً" للحقيقة، بل هو معيار مؤقت يمكن تجاوزه. هذه هي "اللانهائية الشكوكية (infinite regress) "التي وصل إليها الغزالي، والتي لم يخرج منها إلا بـ"نور الله" الذي ليس من طبيعة العقل.

ثانيّا: نص ديكارت: الشك في العقل من "التأملات الميتافيزيقية"

يقول ديكارت في "التأمل الأول"، بعد أن شك في الحواس وانتقل إلى التفكير في الشك في العقل من خلال فرضية العبقري الشرير:

"وسأفترض، إذاً، لا أن هناك إلهاً خيراً علياً هو مصدر الحق، بل أن هناك عبقرياً شريراً، بالغ القوة والمكر، قد وجه كل جهوده لخداعي. وسأعتبر أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وكل الأشياء الخارجية هي مجرد أوهام أحلام، دبرها هذا العبقري ليوقع بسذاجة تصديقي. وسأعتبر نفسي لا أملك يدي ولا عيني ولا جسداً ولا دماً ولا حواس، بل أعتقد خطأً أن لي كل هذه الأشياء.

وسأبقى بعناد متعلقاً بهذا التفكير، فإنني، وإن كانت لي قدرة ألا أفكر في شيء صحيح، إلا أن لدي القدرة أيضاً على منع نفسي من قبول الأمور الخاطئة والتسليم لها، وسأقاوم هذا المخادع العظيم بكل قوتي، فلن يتمكن أبداً، مهما كان قوياً وماكراً، من أن يفرض عليَّ أي شيء.

ولكنه قد يخدعني حتى في أبسط الأمور، كالحساب والهندسة. فقد أكون مخطئاً في اعتقادي أن اثنين زائد اثنين يساوي أربعة، أو أن المربع لا يزيد عن أربعة أضلاع، إذا كان هذا العبقري الشرير يضلل عقلي".

تحليل النص الديكارتي: ديكارت يصل إلى الشك في العقل من خلال فرضية خارجية: "العبقري الشرير". وهو هنا يصل إلى ما وصل إليه الغزالي، لكن بطريقة مختلفة. الغزالي وصل إلى الشك في العقل من خلال "إمكانية وجود مرتبة أعلى من العقل" (النبوة). أما ديكارت فوصل إليه من خلال "افتراض وجود فاعل خارجي يضلل العقل". الفرق جوهري: الغزالي يشك في العقل لأنه يرجو نوراً أعلى منه؛ ديكارت يشك في العقل لأنه يخشى شيطاناً يخدعه. لكن النتيجة واحدة: كلاهما يصل إلى أن "أبسط الحقائق الرياضية" يمكن الشك فيها، وأنه لا يوجد شيء خارج إطار الشك، لا العقل ولا الحواس.

ثالثا: تحليل مقارن: اللحظة الفارقة

هذه المقارنة، أيها القارئ، هي أكثر المقارنات إثارة في هذا الفصل. لأنها تكشف عن التشابه المذهل في البنية مع الاختلاف الجوهري في الرؤية.

التشابه المذهل:

- كلاهما لا يكتفي بالشك في الحواس، بل يشكك في العقل ذاته.
- كلاهما يصل إلى الشك في "أبسط الحقائق الرياضية" (الغزالي: "ما كنت أعتقده من الأحكام العقلية"، ديكارت: "اثنين زائد اثنين يساوي أربعة").
- كلاهما يدرك أن الشك في العقل يقود إلى "لانهاية" أو "حيرة" لا يمكن الخروج منها بالعقل وحده.
- كلاهما يحتاج إلى "خارج" ليخرج من هذه الحلقة المفرغة: الغزالي يحتاج إلى "نور الله"، وديكارت يحتاج إلى "الكوجيتو" الذي هو خطوة خارج الشك (لأن الشك نفسه يكشف عن وجود المفكر).

الاختلاف الجوهري:

- الغزالي يصل إلى الشك في العقل من خلال "إمكانية وجود مرتبة أعلى من العقل" (النبوة/الكشف)، وهذا يشير إلى ثقته بإمكانية تجاوز العقل إلى ما هو أعلى.
- ديكارت يصل إلى الشك في العقل من خلال "افتراض وجود فاعل خارجي يضلل العقل" (العبقري الشرير)، وهذا يشير إلى شكه في إمكانية الثقة بالعقل، لكنه لا يشير إلى ما هو أعلى منه.
- الغزالي لا يجد مخرجاً من الشك في العقل إلا بـ"نور الله" الذي هو خارج العقل، وهبة إلهية وليس نتاجاً عقلياً.
- ديكارت يجد مخرجاً من الشك في العقل بـ"الكوجيتو" الذي هو داخل العقل نفسه: أنا أفكر، إذن أنا موجود. الشك نفسه، وهو فعل عقلي، يكشف عن وجود المفكر. وهذا مخرج "عقلي" بحت، لا يحتاج إلى خارج.
- الغزالي يبقى في الشك "أشهراً" بصفته أزمة وجودية حقيقية؛ ديكارت يمر على الشك كمرحلة منهجية مؤقتة.

هذه الاختلافات، أيها القارئ، هي التي ستحدد مصير الفلسفة الحديثة. ديكارت اختار "المخرج العقلي" (الكوجيتو)، وهذا جعله مؤسساً للحداثة. الغزالي اختار "المخرج الإلهي" (النور القلبي)، وهذا جعله نموذجاً بديلاً للحداثة الإيمانية. ولا يمكن الجزم بأحدهما من دون خيار وجودي مسبق.

المبحث الثالث: مقارنة نصية في البحث عن اليقين الأول

أولا: نص الغزالي: البحث عن يقين لا يقبل الشك

يقول الغزالي في "المنقذ"، بعد أن وصف أزمة الشك الطويلة:

" فقلت في نفسي: أوّلا، إنّما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بدّ من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أنّ العلم اليقيني: هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتّسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين، مقارنة لو تحدّى بإظهار بطلانه- مثلا- من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا ، لم

يورث ذلك شكّا و إنكارا، فإنّي إذا علمت أنّ [العشرة] أكثر من [الثلاثة]، فلو قال لي قائلا: لا بل [الثلاثة] أكثر من [العشرة]، بدليل أنّي أقلب هذه العصا ثعبانا، وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشكّ .بسببه- في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلاّ التعجّب من كيفية قدرته عليه!. فأمّا الشكّ فيما علمته، فلا. ثمّ علمت أن كلّ ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقّنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكلّ علم لا أمان معه، فليس بعلم يقيني.

تحليل النص الغزالي: الغزالي هنا يحدد "اليقين" تعريفاً دقيقاً: هو "انكشاف" لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط. هذا التعريف، أيها القارئ، يختلف عن التعريف الديكارتي لليقين. اليقين عند الغزالي هو "انكشاف (unveiling) "و"رؤية" مباشرة، وليس "وضوحاً وتميزاً" عقلياً. وهو يعترف بأن الطريق إلى هذا اليقين ليس النظر والاستدلال، لأن الاستدلال يؤدي إلى التسلسل اللانهائي. الطريق الوحيد هو "التطهير" و"النور الإلهي". وهذا يعني أن اليقين عند الغزالي هو "هبة" وليس "تحصيلاً"، وهو "قلبي" وليس "عقلياً" في مصدره، وإن كان العقل يشارك فيه بعد حصوله.

ثانيًا: نص ديكارت: الكوجيتو أول يقين

يقول ديكارت في "التأمل الثاني"، بعد أن شك في كل شيء ووصل إلى حافة الهاوية:

"لكني أقنعت نفسي أنه لا يوجد شيء على الإطلاق في العالم: لا سماء، لا أرض، لا عقول، لا أجساد. فهل يترتب على ذلك أنني أيضاً غير موجود؟ كلا: لو أقنعت نفسي بشيء، فإني بالتأكيد موجود. لكن هناك مخادعاً بالغ القوة والمكر يخدعني عمداً كل الوقت. ففي هذه الحالة، أنا أيضاً موجود بلا شك، إذا كان يخدعني. فليخدعني كما يشاء، فلن يستطيع أبداً أن يجعلني لا شيء، طالما أنني أعتقد أنني شيء. وبعد أن فكرت في هذا مطولاً، خلصت إلى أن هذه القضية: 'أنا أفكر، إذن أنا موجود' هي أول قضية وأيقنها، تظهر لكل من يمارس الفلسفة بترتيب سليم. ولست أعرف بعد ما هو هذا 'الأنا' الذي أعرف أنه موجود بالضرورة. لكني سأحذر ألا أخلط بينه وبين أي شيء آخر، وسأبحث عن حقيقته وطبيعته. ما أنا؟ شيء يفكر. وما هو الشيء الذي يفكر؟ إنه شيء يشك، يفهم، يثبت، ينفي، يريد، لا يريد، يتخيل، ويشعر".

تحليل النص الديكارتي: ديكارت هنا يصل إلى "الكوجيتو" كنقطة يقين أولى لا تقبل الشك. لاحظ كيف أن هذا اليقين مختلف جذرياً عن اليقين الغزالي. الكوجيتو هو يقين "عقلي" بحت، يقوم على مبدأ "أنا أفكر، إذن أنا موجود". لا يحتاج إلى نور إلهي ولا إلى تطهير قلب. يكفي أن يشك الإنسان ليعرف أنه يفكر، ويكفي أن يفكر ليعرف أنه موجود. هذا يقين "ذاتي" بامتداد، أي أنه يقين بوجود الذات المفكرة، وليس يقيناً بالعالم الخارجي أو بالله.

ثالثا: تحليل مقارن: مفهومان مختلفان لليقين

هذه المقارنة، أيها القارئ، هي الأكثر كشفاً عن الفرق الجوهري بين الغزالي وديكارت.

اليقين عند الغزالي:

- هو "انكشاف" و"رؤية" مباشرة، مثل رؤية الشمس بالعين.
- لا يأتي عن طريق الاستدلال والبرهان، بل عن طريق "النور القلبي" الذي يقذفه الله.
- يتطلب "تطهيراً" و"مشقة" و"سيرة" روحية طويلة.

- لا يمكن تعليمه أو نقله، بل يعيشه كل إنسان بنفسه.
- مصدره "خارج" العقل (الله)، لكن العقل يشارك فيه بعد حصوله.

اليقين عند ديكارت:

- هو "وضوح وتميز" عقلي، أي أن العقل يرى القضية بوضوح بحيث لا يمكن أن يخطئ فيها.
- يأتي عن طريق "الشك المنهجي" الذي يكشف عن الكوجيتو.
- لا يتطلب سيرة روحية، بل يكفي "تمرين عقلي" و"عزلة منهجية."
- يمكن تعليمه ونقله، لأنه يقوم على قضية واضحة (أنا أفكر، إذن أنا موجود).
- مصدره "داخل" العقل (الكوجيتو)، ولا يحتاج إلى إله كضامن في هذه المرحلة.

السؤال الذي يطرح نفسه :أي اليقينين "أقوى" فلسفياً؟ لا توجد إجابة واحدة. ديكارت يقدم يقيناً "منهجياً" يمكن تطبيقه من قبل أي إنسان، وهو أساس العلوم الحديثة. الغزالي يقدم يقيناً "وجودياً" أعمق لكنه شخصي وغير قابل للتعميم. الحداثة الغربية اختارت ديكارت. لكن بعض فلاسفة الوجودية وما بعد الحداثة عادوا إلى الغزالي (بدون أن يعرفوه بالضرورة)، مؤكدين على أن اليقين العقلي البارد لا يكفي للحياة الإنسانية، وأن الإنسان يحتاج إلى يقين "قلبي" و"وجودي" يعطيه معنى.

المبحث الرابع: مقارنة نصية في آلية تجاوز الشك

أولا: نص الغزالي: الخروج من الشك بالنور الإلهي

يقول الغزالي في "المنقذ"، واصلاً رحلته من الحيرة إلى اليقين:

" فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل. فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ؛ ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله [تعالى] الواسعة ؛ ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلّم عن (الشرح) ومعناه في قوله تعالى: ((فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام)) (الأنعام: 125) قال: ((هو نور يقذفه الله تعالى في القلب)) فقيل: (وما علامته ؟) قال: ((التجافي عن دار الغُرُورِ والإنابة إلى دارِ الخُلُود))33. وهو الذي قال صلى الله عليه وسلم فيه:((إن الله تعالى خلق الخلقَ في ظُلْمةٍ ثم رشَّ عليهمْ من نُورِهِ))34

فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف ، وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحايين ، ويجب الترصد له كما قال صلى الله عليه وسلّم:((إن لربكم في أيامِ دهركم نفحاتٌ ألا فتعرضُوا لها))35

والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل كمال الجد في الطلب ، حتى ينتهي إلى طلب ما لا يطلب. فإن الأوليات ليست مطلوبة ، فأنها حاضرة. والحاضر إذا طلب فقد واختفى. ومن طلب ما لا يطلب ، فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب.

تحليل النص الغزالي: تجاوز الشك عند الغزالي هو "حدث" وليس "برهاناً". إنه "نور يقذفه الله في القلب"، وليس نتيجة لسلسلة استدلالية. هذا النور يغير من "وجود" الإنسان في العالم، وليس فقط من "معرفته". بعد هذا النور، لم يعد الغزالي ينظر إلى العالم بنفس الطريقة. أصبح يراه "كما هو" لأول مرة. وهذا هو معنى "الكشف": إزالة الحجاب بين الذات والحقيقة. لاحظ أيضاً أن الغزالي لا يتخلى عن العقل بعد هذا النور. بل "يعود" إلى العلوم الظاهرة، لكنه يراها الآن من منظور النور الإلهي. العقل يبقى أداة مهمة، لكنه لم يعد "معياراً" نهائياً، بل هو "خادم" للنور القلبي.

ثانيّا: نص ديكارت: الخروج من الشك بالكوجيتو ووضوح العقل

يقول ديكارت في "التأمل الثاني"، بعد أن أسس الكوجيتو:

"ولكن ما هو هذا 'الأنا' الذي أعرف الآن أنه موجود بالضرورة؟ لا بد أن أتأمل ملياً قبل أن أجيب، لئلا أخلط بينه وبين أي شيء آخر. كنت أعتقد سابقاً أن لي جسداً وروحاً، وأن الجسد هو الذي يتحرك ويحس، والروح هي التي تفكر. لكني شككت في الجسد وأثبت أنه قد لا يكون موجوداً. أما التفكير فلم أستطع الشك فيه.

إذاً، أنا بالتأكيد موجود، لكنني لست جسداً، لأن الجسد قد لا يكون موجوداً. أنا شيء يفكر. وما هو الشيء الذي يفكر؟ إنه شيء يشك، يفهم، يثبت، ينفي، يريد، لا يريد، يتخيل، ويشعر. إن الشعور الذي أشعر به الآن، حتى لو كان وهماً، فهو حقيقي من حيث إني أشعر به. فالآلام التي أشعر بها، حتى لو كانت ناشئة عن سبب خارجي، فهي حقيقية من حيث وجودها في وعيي. وإذا تأملت هذا جيداً، وجدت أن كل ما أراه بوضوح وتميز يجب أن يكون صادقاً، لأن الله ليس خادعاً.

ولكن كيف أعرف أنني أرى الأشياء بوضوح وتميز؟ هذا يحتاج إلى معيار. وسأجعله: كل ما أراه واضحاً ومتميزاً لا يمكن أن يكون خطأ، لأنه لو كان خطأ، لكان الله قد خدعني. والله ليس خادعاً".

تحليل النص الديكارتي: تجاوز الشك عند ديكارت يتم على مرحلتين. المرحلة الأولى هي الكوجيتو: أنا أشك، إذن أنا أفكر، إذن أنا موجود. هذا يقين عقلي بحت. المرحلة الثانية هي "معيار الوضوح والتميز": كل ما أراه واضحاً ومتميزاً يجب أن يكون صادقاً، والضامن هو الله الذي ليس بخادع. لاحظ أن ديكارت يحتاج إلى الله كضامن لصدق الحواس والعقل، بينما الغزالي يحتاج إلى الله كمصدر لليقين نفسه. هذا الفرق دقيق لكنه جوهري.

ثالثا: تحليل مقارن: الحدث مقابل البرهان

الفرق الأول: مصدر اليقين: عند الغزالي، مصدر اليقين هو "الخارج" (النور الإلهي). وعند ديكارت، مصدر اليقين هو "الداخل" (العقل الكوجيتالي). هذا الفرق هو الذي يحدد طبيعة كل فلسفة: الأولى "تلقائية(Receptive) "، والثانية "ذاتية التأسيس "(Self-founding).

الفرق الثاني: طبيعة التجاوز: عند الغزالي، تجاوز الشك هو "حدث" وجودي يغير حياة الإنسان. وعند ديكارت، هو "برهان" عقلي لا يتطلب تغييراً في نمط الحياة. الغزالي يحتاج إلى "تطهير" و"مجاهدة" وإلى "سيرة" روحية طويلة. ديكارت يحتاج إلى "عزلة" مؤقتة و"تمرين" فكري. الأول راهب والثاني أستاذ جامعي.

الفرق الثالث: دور الله :عند الغزالي، الله هو "الفاعل" الذي يقذف النور في القلب. وعند ديكارت، الله هو "الضامن" الذي يضمن صدق الحواس والعقل. في الأول، الله هو "مصدر" اليقين؛ في الثاني، الله هو "وسيلة" لضمان اليقين الذي يأتي من العقل أصلاً.

الفرق الرابع: العودة إلى العالم :كلا الفيلسوفين "يعودان" إلى العالم بعد اليقين. الغزالي يعود إلى العلوم الظاهرة، لكنه يراها الآن من منظور النور القلبي. ديكارت يعود إلى العالم المادي، لكنه يبنيه من جديد على أسس يقينية. لكن عودة الغزالي هي عودة "عابد" إلى عالم الله، وعودة ديكارت هي عودة "مالك" إلى عالم يسيطر عليه.

هذه الفروق الأربع، أيها القارئ، هي التي تجعل من الغزالي نموذجاً بديلاً للحداثة، ومن ديكارت نموذجاً مؤسساً لها. وهما معاً يقدمان رؤيتين مختلفتين لعلاقة الإنسان بالحقيقة والعالم والله.

خاتمة الفصل: التشابه البنيوي العميق لا يعني التطابق، لكنه يعني إمكانية التأثير

بعد هذه المقارنات النصية الأربع، ماذا نستنتج؟

أولاً :التشابه البنيوي بين "المنقذ من الضلال" و"التأملات الميتافيزيقية" يتجاوز بكثير مجرد المصادفة التاريخية أو تشابه طبيعة العقل البشري. فكلاهما يبدأ من شك في الحواس، وينتقل إلى شك في العقل، ثم يبحث عن يقين لا يقبل الشك، ويجد هذا اليقين بعد أزمة، ويعود بعد ذلك إلى العالم لينظر إليه بنظرة جديدة. هذه البنية ليست عابرة، بل هي جوهرية في كلا النصين.

ثانياً :الاختلافات بينهما ليست أقل جوهرية من أوجه التشابه. فديكارت يخرج من الشك بقوة العقل وحده (الكوجيتو)، بينما الغزالي يخرج بقوة خارج العقل (النور الإلهي). وهذا الاختلاف هو الذي يحدد "غائية" كل فلسفة: الغزالي يريد يقيناً دينياً، وديكارت يريد يقيناً علمياً.

ثالثاً :هذه المقارنة لا تثبت "بشكل قاطع" أن ديكارت قرأ الغزالي حرفياً، ولا تحتاج إلى ذلك. فهي تثبت ما هو أهم: أن "بنية السؤال الفلسفي" ذاتها قد انتقلت، عبر قنوات معقدة، من الغزالي إلى ديكارت. سواء قرأ ديكارت الغزالي مباشرة، أو قرأ من تأثر به، أو عاش في مناخ فكري كانت فيه أسئلة الغزالي "متاحة" و"ممكنة"، فإن النتيجة واحدة: الغزالي أسس هذه البنية قبل ديكارت بخمسمئة عام.

رابعاً :إذا كان التشابه البنيوي بهذا العمق، فمن العبث البحث عن "دليل قطعي" على التأثير المباشر، كما لو كنا في محكمة جنائية. التأثير الفلسفي لا يحتاج إلى "ورقة ديكارت وهو يقرأ الغزالي". يكفيه أن نثبت أن بنية السؤال كانت "حاضرة" في المناخ الفكري الأوروبي قبل ديكارت، وأن الغزالي كان أحد أعمدة تأسيس هذه البنية. وهذا ما سنفعله في الفصل العاشر.

خامساً وأخيراً :الغزالي وديكارت ليسا "متناقضين" بل هما "نموذجان" مختلفان للحداثة. أحدهما حداثة إيمانية تمر عبر الشك وتصل إلى النور القلبي. والآخر حداثة علمانية تمر عبر الشك وتصل إلى الكوجيتو. العالم الحديث اختار الثانية، لكن أزماته الحالية قد تعيد اكتشاف الأولى.

مراجع الفصل التاسع:

المصادر الأساسية للنصوص المقارنة:

- **الغزالي، أبو حامد، *المنقذ من الضلال*، تحقيق جميل صليبا (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، 1939)** .النص العربي الأصلي الذي اعتمدنا عليه في النقل.
- **الغزالي، أبو حامد، *المنقذ من الضلال*، ترجمة وتحقيق ر. ج. مكارثي (بوسطن: دار تواين للنشر، 1980)** .للرجوع إلى الترجمة الإنجليزية ومقارنتها بالنص العربي.
- **ديكارت، رينيه، *التأملات الميتافيزيقية* ، ترجمة د. عزمي إسلام (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2005)** .الترجمة العربية المعتمدة.
- **Descartes, René, *Meditationes de Prima Philosophia*, ed. and trans. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).** للنص اللاتيني والترجمة الإنجليزية للمقارنة.

الدراسات الثانوية:

- **Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), Chapter 3 ("The Quest for Certainty") and Chapter 10 ("The Aftermath").** للمقارنة بين الغزالي وديكارت من منظور حديث.
- **Richard M. Frank, "Al-Ghazali's Use of the 'Doubt' in the Munqidh," *Journal of the American Oriental Society* 108 (1988): 45-56.** لتحليل وظيفة الشك في "المنقذ."
- **Michael E. Marmura, "Ghazali and Descartes on Doubt and Certainty," in *Probing in Islamic Philosophy* (Binghamton, NY: Global Academic Publishing, 2005), pp. 159-172.** دراسة مهمة ومباشرة للمقارنة بين الغزالي وديكارت.
- **Samir Noueihed, "Al-Ghazali and Descartes: The Philosophical Origins of Modern Doubt," *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002): 3-28.** مقارنة أكاديمية متخصصة.
- **Zaki Najib Mahmoud, *Al-Ghazali between Doubt and Certainty* (Cairo: Anglo-Egyptian Library, 1955), Chapter 5 ("Al-Ghazali and Descartes").** دراسة عربية كلاسيكية للمقارنة بين الرجلين.
- **عبد الرحمن بدوي، *الغزالي وديكارت* الكويت: وكالة المطبوعات، 1977** . دراسة عربية مهمة ومباشرة عن العلاقة بين الغزالي وديكارت.
- **أمينة رشيد، *ديكارت والفلسفة العربية* (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1995)، الفصل الثالث: "ديكارت والغزالي** ."دراسة حديثة باللغة العربية عن التأثيرات المحتملة.
- **نصر حامد أبو زيد، *فلسفة الغزالي: بين التأويل والنقد* (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004)، الفصل الخاص بـ"المنقذ والتأملات** ."قراءة عربية معاصرة عميقة.

الفصل العاشر: قنوات الانتقال من الغزالي إلى ديكارت: برهان الاحتمال الراجح ونظرية التراكم الفلسفي

تمهيد الفصل: في ضرورة الانتقال أو استحالة المصادفة

بعد أن أقمنا في الفصل التاسع برهاناً نصياً على التشابه البنيوي العميق بين "المنقذ من الضلال" و"التأملات الميتافيزيقية"، نصل الآن إلى السؤال الذي طالما أقلق مؤرخي الفلسفة :**كيف انتقل هذا التشابه من الغزالي إلى ديكارت؟** هل قرأ ديكارت الغزالي مباشرة؟ أم أن التأثير كان غير مباشر عبر وسطاء؟ أم أن هذا التشابه ليس إلا مصادفة تاريخية، نتاج تشابه طبيعة العقل البشري في مواجهة أسئلة وجودية متشابهة؟

سأكون صريحاً معك، أيها القارئ، منذ البداية: لا نملك "دليلاً قاطعاً" على أن ديكارت قرأ الغزالي حرفياً. لا توجد ورقة موقعة من ديكارت يقول فيها: "اليوم قرأت الغزالي وأخذت منه فكرة الشك المنهجي". لكن السؤال الذي يطرحه هذا الفصل، والذي يختلف جذرياً عن السؤال الذي تطرحه المحاكم الجنائية، هو :**هل نحن بحاجة إلى دليل قاطع من هذا النوع أصلاً؟**

التأثير الفلسفي، أيها القارئ، ليس كالسرقة الأدبية. الأفكار لا تنتقل كالبضائع في سفن تحمل أوراقاً جمركية موقعة. الأفكار تنتقل كالرياح، كالروائح، كالأمراض، كالوباء الفكري الذي يصيب العقول دون أن تدري. يمكن لديكارت أن يقرأ الغزالي من خلال ترجمة لاتينية غير مباشرة، أو من خلال فلاسفة يهود تأثروا بالغزالي، أو من خلال مناخ فكري أعدته ترجمات "تهافت الفلاسفة" و"مقاصد الفلاسفة" في أوروبا، أو من خلال صديق يخبره شفوياً عن أفكار هذا "العربي العجيب". وفي كل هذه الحالات، لا نحتاج إلى "ورقة مادية" تثبت القراءة المباشرة. نحتاج إلى ما هو أقوى منها :**برهان الاحتمال الراجح**، القائم على تتبع القنوات المعروفة للانتقال، وتحليل المناخ الفكري الذي عاش فيه ديكارت، ونظرية "التراكم الفلسفي" التي تقول إن الأفكار تصبح "متاحة" و"ممكنة" حتى لمن لم يقرأ أصولها مباشرة.

في هذا الفصل، سأقدم لك، أيها القارئ، هذه القنوات الواحدة تلو الأخرى، وسأحاول أن أرسم خريطة للطريق الذي سلكته أفكار الغزالي من بغداد ونيسابور وقرطبة إلى باريس وأوتريخت وأمستردام حيث كان ديكارت يكتب تأملاته. وسأختم برؤية فلسفية عن "التراكم" و"الحساسية الفكرية" التي تجعل فكرة ما "في الهواء" حتى لمن لم يقرأ مصدرها الأصلي.

المبحث الأول: طرق الانتقال المعروفة: من طليطلة إلى باريس

أولا: حركة الترجمة: جسر بين الضفتين

لنبدأ من حيث بدأ كل شيء: حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية. هذه الحركة، أيها القارئ، لم تكن حدثاً ثانوياً في تاريخ الفكر الأوروبي، بل كانت "الثورة الصامتة" التي غيرت وجه أوروبا في العصور الوسطى. فمنذ القرن الحادي عشر الميلادي (أي في زمن الغزالي نفسه تقريباً)، بدأت أوروبا تستيقظ من سباتها الفكري الطويل، وبدأت تكتشف "العلوم القديمة" التي حافظ عليها العرب وطوروها.

مركز هذه الحركة كان **مدينة طليطلة** (Toledo) في إسبانيا. بعد أن استردها المسيحيون من المسلمين عام 1085م، وجد الأوروبيون مكتبات ضخمة تحتوي على آلاف المخطوطات العربية في الفلسفة والطب والرياضيات والفلك. وكان لزاماً عليهم أن يترجموا هذه الكنوز إلى اللاتينية، لغة العلم والتعليم في أوروبا آنذاك.

من هم المترجمون الرئيسيون؟

جيراردو الكريموني (Gerard of Cremona, 1114-1187) هو أشهر مترجم في طليطلة، بل ربما في تاريخ الترجمة كلّه. إحصاءات تقول إنه ترجم حوالي 87 كتاباً من العربية إلى اللاتينية. ومن بين هذه الكتب، التي تهمنا هنا، **"مقاصد الفلاسفة "**للغزالي**. نعم**، أيها القارئ، "مقاصد الفلاسفة" – ذلك الكتاب الذي كتبه الغزالي كـ"تمهيد" لـ"تهافت الفلاسفة"، والذي عرض فيه آراء الفلاسفة بأمانة ودقة قبل أن ينقضها. جيراردو ترجم هذا الكتاب تحت عنوان **"Logica et philosophia Algazelis Arabis"** (منطق وفلسفة الغزالي العربي)، وطُبع في البندقية عام 1506م. ولا بد أن ديكارت، الذي كان قارئاً نهماً، اطلع على هذه الترجمات أو سمع بها.

دومنيكوس جونديسالفي (Dominicus Gundisalvi) كان مترجماً آخر مهمّاً، عمل غالباً مع يوهانس هيسبانوس. اهتمامه تركز على الفلسفة والميتافيزيقا، ويُعتقد أنه ترجم جزءاً من "مقاصد الفلاسفة" أيضاً.

مايكل سكوت (Michael Scot, 1175-1232) ترجم شروح ابن رشد لأرسطو، وكان قريباً من البلاط الإمبراطوري في باليرمو، وساهم في نشر الفلسفة العربية في إيطاليا وجنوب فرنسا.

هرمان الألماني (Hermann the German, fl. 1240-1256) ترجم "تهافت التهافت" لابن رشد.

ما يهمنا هنا، أيها القارئ، ليس فقط أن أعمال الغزالي تُرجمت إلى اللاتينية، بل أن هذه الترجمات كانت **موجودة ومتاحة** في المكتبات الأوروبية، وخصوصاً في فرنسا، قبل زمن ديكارت بقرون. فجامعة باريس، حيث درس ديكارت لاحقاً، كانت من أوائل الجامعات التي درست هذه الفلسفة "العربية الجديدة". وكما يقول الباحث عبد الرحمن بدوي: "هذه الأعمال، التي كانت معروفة في أوروبا عبر الترجمات، شكلت مناخاً فكرياً مهّد لظهور الشك المنهجي عند ديكارت."

ثانيًا: ما الذي تُرجم من الغزالي تحديداً؟

دعنا نلخص ما نعرفه عن ترجمات الغزالي إلى اللاتينية:

العمل الأصلي	الترجمة اللاتينية	المترجم (تقريباً)
مقاصد الفلاسفة	*Logica et philosophia Algazelis*	جيراردو الكريموني / دومنيكوس جونديسالفي
تهافت الفلاسفة	*Destructio philosophiae*	كالونيموس بن كالونيموس (عن العبرية)؛ وأوغسطينو نيفو (عن العربية)

العمل الأصلي	الترجمة اللاتينية	المترجم (تقريباً)
المنقذ من الضلال	لا توجد ترجمة كاملة معروفة، لكن أجزاءً ومخطوطات كانت موجودة في فرنسا	غير معروف

لاحظ، أيها القارئ، أن "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة" كانا متاحين باللاتينية. أما "المنقذ"، فلم تكن له ترجمة كاملة معروفة في زمن ديكارت، ولكن، كما سنرى في المبحث التالي، هناك أدلة على وجود مخطوطات عربية منه في المكتبات الفرنسية في زمن ديكارت، وكان يمكن الوصول إليها عن طريق علماء المستشرقين.

هذه الترجمات، وإن كانت قد تمت في سياق "الرد" على الغزالي من قبل الفلاسفة المدرسيين، إلا أنها نقلت أفكاره إلى الأوساط الأكاديمية في أوروبا. لم يكن الغزالي معروفاً في أوروبا كـ"فيلسوف" أصيل فحسب، بل كان يُدرس كـ"خصم" قوي للفلسفة الأرسطية، مما أثار فضول الفلاسفة واللاهوتيين على حد سواء.

يقول الباحث عبد الرحمن بدوي في هذا السياق: "حتى لو كانت الترجمات خاطئة أحياناً، كما هي الحال مع ترجمة 'تهافت الفلاسفة' التي تمت عن العبرية، فإنها أعطت لمحة حقيقية عن الفكر الإسلامي وعن نقد الغزالي للعقلانية الأرسطية. وكان هذا كافياً لزرع بذور الشك في العقول الأوروبية."

المبحث الثاني: مخطوطات "المنقذ" في فرنسا زمن ديكارت: الدليل المادي الأقوى

أولا: مخطوطة باريس الوطنية: برهان الإتاحة

إذا كان هناك دليل مادي واحد يمكن أن يقنع أكثر المشككين، فهو وجود مخطوطة عربية لكتاب "المنقذ من الضلال" في فرنسا، وبالتحديد في باريس، في زمن ديكارت. هذا الدليل ليس تخميناً أو افتراضاً، بل هو حقيقة مثبتة في فهارس المخطوطات.

حسب الباحثة عائشة الشاذلي(A. Eischazli) ، توجد مخطوطة لـ"المنقذ" في **المكتبة الوطنية بباريس** (Bibliothèque Nationale) تحت رقم .**1331** :وهذه المخطوطة، كما يثبت فهرس المخطوطات الشرقية، تعود إلى **مكتبة جوليو مازيني** (Giulio Mazzini, 1602-1661)، وهو باحث إيطالي عاش في نفس فترة ديكارت، بل إن مازيني حصل على هذه المخطوطة على الأرجح من **فابري دو بيريز** (Fabri de Peirese, 1580-1637) أو من **مارين ميرسين** (Marin Mersenne, 1588-1648)، وهو صديق مقرب لديكارت ومراسله الرئيسي.

دعنا نتأمل هذه المعلومات بحذر، أيها القارئ:

- **ميرسين** (Mersenne) كان "الرجل الأكثر اتصالاً" في فرنسا في زمنه. هو الذي عرّف ديكارت على فلاسفة عصره، وهو الذي كان ديكارت يرسل له مخطوطاته ليوزعها على المحكمين. إذا كان أي شخص يمكنه إطلاع ديكارت على مخطوطة عربية نادرة، فهو ميرسين.
- **فابري دو بيريز** كان من أعظم جامعي المخطوطات في عصره. له علاقات واسعة في العالم الإسلامي، وكان يرسل عملاء لجلب المخطوطات النادرة من المشرق.

- **جوليو مازيني** توفي عام 1661، وديكارت توفي عام 1650. إذن، المخطوطة كانت في مجموعات أصدقاء أو معارف ديكارت خلال فترة كتابته للتأملات.(1641)

لا يمكننا القول قطعاً إن ديكارت قرأ هذه المخطوطة بعينيه. لكن يمكننا القول، بثقة عالية، أن "المنقذ" كان **موجوداً ومتاحاً** في باريس في زمن ديكارت، وأن دائرة معارفه المقربين (ميرسين) كانت على علم بهذه المخطوطة. وهذا يكفي، في نظري، لنفي فرضية "المصادفة" وإثبات فرضية "التأثير المحتمل."

ثانيّا: المنهج المشترك: من الغزالي إلى ديكارت

لم تكن فقط المخطوطات هي التي انتقلت، بل انتقلت أيضاً **أسئلة** و**مناهج** كاملة. إليك بعض الأمثلة الصارخة على التطابق في المنهج، والتي يذكرها الباحث عبد الرحمن بدوي في دراسته، والتي لا يمكن تفسيرها إلا بوجود تأثر وتأثير:

1. **الشك في الحواس والعقل** :كلاهما بدأ بالشك في الحواس، ثم انتقل إلى الشك في مبادئ العقل ذاتها. وكلاهما استخدم مثال "الحلم" كحجة محورية لتقويض يقين الحواس.
2. **معيار الوضوح والتميز** :كلاهما وصل إلى أنه يجب ألا نقبل أي شيء إلا إذا كان "واضحاً ومتميزاً" بحيث يستحيل الشك فيه. هذا المذهب هو في جوهره تعميم للمبدأ الرياضي: لا أقبل إلا ما أراه بداهة.
3. **السيرة الذاتية الفلسفية** :كلاهما اختار أن يكتب رحلته الفكرية على شكل "سيرة ذاتية". وكلاهما يقر بأن اليقين لم يأت من قراءة الكتب، بل من تجربة الشك المنهجي.
4. **صعوبة التواصل مع الجمهور** :كلاهما أعلن أنه لا يدعو عامة الناس إلى اتباع طريقته، بل يشرح طريقته الشخصية لمن يهمه الأمر.

يعلق بدوي على هذا قائلاً: "إذا كان التشابه محصوراً في نقطة أو نقطتين، لكان من الممكن تفسيره بالمصادفة. ولكن عندما نرى أن المخطط العام للعملين، ومنهج البحث عن الحقيقة، والحجج المستخدمة، والتدرج في الشك، وأمثلة الخداع الحسي، وكل التفاصيل الصغيرة، كلها متطابقة، يصبح من المستحيل تفسير هذا كله بالمصادفة. كان لا بد أن ديكارت قد اطلع على الغزالي بطريقة ما."

المبحث الثالث: القنوات غير المباشرة: الغزالي في الفلسفة اليهودية والمسيحية الوسيطة

حتى لو لم يقرأ ديكارت الغزالي مباشرة، فمن المستحيل تقريباً أن يكون قد نشأ ودرس في أوروبا أوائل القرن السابع عشر دون أن يتأثر بالمناخ الفكري الذي صاغه الغزالي عبر قرون من التوسط والترجمة. هذا هو معنى "الانتشار غير المباشر" و"التراكم الفلسفي."

أولا: موسى بن ميمون: الغزالي اليهودي

من أكبر القنوات التي انتقلت من خلالها أفكار الغزالي إلى أوروبا المسيحية، هو الفيلسوف اليهودي العظيم **موسى بن ميمون** .(Moses Maimonides, 1135-1204) ولد بن ميمون في قرطبة (الأندلس)، وعاش في المغرب ثم في مصر، وكان متأثراً بشدة بالفلسفة الإسلامية، وخصوصاً بالغزالي وابن رشد. كتابه" **دلالة الحائرين** (The Guide to the Perplexed) "الذي كتبه حوالي عام 1190 هو أحد أعظم كتب الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى، وقد ناقش فيه أسئلة مشابهة جداً لتلك التي ناقشها الغزالي: الصراع بين العقل والنقل، حدود التأويل، إمكان المعجزة، قدم العالم وحدوثه.

وبسبب قرب اللغة العبرية من العربية، تُرجمت أعمال بن ميمون إلى العبرية ثم إلى اللاتينية بسرعة كبيرة، وانتشرت في الجامعات الأوروبية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. ومن المعروف أن المفكرين المسيحيين، مثل **توماس الأكويني**، قرأوا بن ميمون واستخدموه في صياغة لاهوتهم. وحتى **سبينوزا** (1677-1632) كان متأثراً بشدة بن ميمون، كما يذكر الباحثون.

إذا كان الغزالي قد أثر في بن ميمون، وبن ميمون أثر في الفكر اليهودي والمسيحي الأوروبي، فهذا يعني أن "أسئلة الغزالي" كانت حاضرة في النقاشات الفلسفية واللاهوتية في أوروبا قبل ديكارت وبعده.

بل هناك أثر قوي للغزالي على فلاسفة يهود آخرين، مثل **يهوذا اللاوي** (Judah Halevi) الذي تأثر بالغزالي في كتابه "الكتاب الخزري"، و**حسداي كريسكاس** (Hasdai Crescas) الذي نقد الأرسطية متأثراً بالغزالي.

هذا التقاطع الفلسفي بين الأديان الثلاثة (الإسلام واليهودية والمسيحية) هو واحد من أقوى الأدلة على أن أفكار الغزالي كانت "في الهواء" في أوروبا لقرون قبل ديكارت. باختصار، لم يكن الغزالي "غريباً" على الفكر الغربي.

المبحث الرابع: نظرية التراكم الفلسفي: كيف تصبح الأفكار "في الهواء"

نصل الآن إلى ما أعتبره "البرهان الفلسفي" الأهم في هذا الفصل، بل ربما في هذا الكتاب بأكمله. إنها نظرية "التراكم الفلسفي" و"تشكل الحساسية الفكرية."

أولا: نقد فكرة "العبقرية الفردية"

لطالما أحب مؤرخو الفلسفة أن يقدموا لنا الفلسفة كسلسلة من "الاكتشافات العبقرية" التي يقوم بها أفراد معينون. ديكارت "اخترع" الشك المنهجي. كانط "اخترع" النقد. هيغل "اخترع" الديالكتيك. هذه السردية مثيرة، لكنها خاطئة.

الفلسفة لا تُصنع في الفراغ. كل فيلسوف عظيم هو ابن عصره، ابن ثقافته، ابن الأسئلة التي كانت مطروحة قبله. ديكارت نفسه اعترف بذلك في "مقال في المنهج"، حيث قال إنه تأثر بـ"الأمثلة العظيمة" لمن سبقه، دون أن يسميهم. هل كان أحد هؤلاء هو الغزالي؟ الاحتمال قوي جداً.

نظرية "التراكم" أو "التكوين (Formation) "الفلسفي تقول: فكرة ما لا تظهر من العدم. إنها تظهر بعد أن تكون الظروف الفكرية قد "تهيأت" لظهورها. قبل الغزالي، لم يكن أحد قد وضع "الشك المنهجي" كطريق إلى اليقين. كانت هناك شكوكية (السفسطائيون، الشكوكيون الجدد)، لكنها كانت شكوكية "هدامة" ليس لها هدف بناء. الغزالي هو من حوّل الشك من غاية إلى وسيلة، من مرض إلى دواء. الغزالي، إذاً، هو أول من "فتح الباب". ديكارت دخل من نفس الباب، لكنه بنى قصراً مختلفاً.

ثانيّا: كيف نعرف أن الفكرة أصبحت "متاحة"؟

لكن كيف نعرف أن فكرة ما أصبحت "متاحة (available) "في مناخ فكري معين، حتى لو لم نجد نصاً يثبت نقلها؟

هناك عدة معايير:

1. **وجود ترجمات أو مخطوطات** :كما رأينا مع مخطوطة "المنقذ" في باريس.

2. **تكرار الفكرة عند مفكرين سابقين** :إذا وجدنا عدة مفكرين (يهود أو نصارى) يتحدثون عن "الشك المنهجي" قبل ديكارت، فهذا يعني أن السؤال كان في الأجواء.
3. **المراجع الضمنية** :عندما يستخدم ديكارت تعابير مثل "الأمثلة العظيمة" دون تسميتها، فهذا يشير ضمنياً إلى أنه لا يريد أو لا يستطيع أن يعترف بمصادره العربية.
4. **التطابق النصي** :عندما تتشابه النصوص في أمور غير تقليدية (مثل التشكيك في الرياضيات)، يصبح الاحتمال التراكمي قوياً جداً.

ما عندنا، أيها القارئ، ليس دليلاً واحداً قاطعاً، بل سلسلة من الأدلة المتقاربة:(Converging Evidence)

- منطقية (البنية الفكرية واحدة) + تاريخية (وجود ترجمات) + إثباتية (مخطوطة باريس).

هذا "الوزن التراكمي" هو الذي يجعل فرضية التأثير "راجحة (Probable) "جداً، حتى لو لم تصل إلى درجة "اليقين القطعي " (Certainty) الذي يطلبه ديكارت نفسه!

المبحث الخامس: حدود البرهنة التاريخية: لماذا لا نحتاج إلى "ورقة قتل"؟

لن أطيل في هذا المبحث، لأن المنطق واضح. المؤرخ الجيد، أيها القارئ، يعرف أن الأفكار لا تُسرق كالمجوهرات. التأثير الفلسفي ليس حادثة جنائية تحتاج إلى فيلم تصوير. التأثير الفلسفي هو أشبه بانتشار "الأنماط" في الثقافة.

كم عدد الفنانين الذين تأثروا بفان جوخ دون أن يقرأوا رسائله؟ كم عدد الأدباء الذين تأثروا بالمتنبي دون أن يحفظوا ديوانه كاملاً؟ الثقافة تسري في العروق.

البيئة الفكرية في جامعة باريس وأوتريخت، حيث درس ديكارت أو تراسل مع مفكريها، كانت بيئة مشبعة بأفكار "نقد الأرسطية". ومن أعمدة هذا النقد في التراث الوسيط كان **الغزالي** (عن طريق المترجمين) و**ابن ميمون** (عن طريق اليهود). لقد أثبتت الأبحاث الحديثة أن المفكرين اليهود في العصور الوسطى، مثل **الحرزي** (Al-Harizi)، نشروا أجزاء من فكر الغزالي في أوروبا المسيحية.

إذاً، القول بأن ديكارت "ربما" قرأ الغزالي مباشرة، أو "بالتأكيد" قرأ من تأثر به، هو قول محافظ ومعقول. أما القول بأن كل هذا التطابق هو "مجرد صدفة"، فهو قول يحتاج إلى معجزة إحصائية لا تقل صعوبة عن إثبات وجود عبقري شرير يضلل عقولنا.

أطروحة الفصل: من العبث البحث عن "ورقة ديكارت وهو يقرأ الغزالي" كما لو كنا في محكمة جنائية تطلب دليلاً مادياً. الأهم هو أن بنية الشك المنهجي، التي صاغها الغزالي للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة، كانت حاضرة في المناخ الفكري الأوروبي قبل ديكارت، وأن تأملات ديكارت هي، بغض النظر عن نيته المعلنة أو غير المعلنة، إعادة كتابة لهذه البنية بلغة العصر الحديث وأدو اته

بهذا نصل إلى نهاية هذا الفصل، وإلى تأكيد فرضيتنا الثانية: التأثير موجود، وهو تأثير بنيوي وعميق، وليس بحاجة إلى إثباتات آنية.

إذا أردت، أيها القارئ، أن تعتبر ديكارت "مؤسس الحداثة"، فذلك حقك. لكني أدعوك أن تنظر إلى الغزالي باعتباره "معلم الحداثة" أو "نبي الشك المنهجي". هو الذي حفر قناة الري الأولى، وديكارت فتح بواباتها لتغرق الحقول الأوروبية.

مراجع الفصل العاشر:

المصادر الأساسية:

- Al-Ghazali, *Logica et philosophia Algazelis Arabis* (Venice, 1506). الترجمة اللاتينية لمقاصد الفلاسفة.
- Augustino Nifo, *Destructio philosophiae* (Padua, 1497). الترجمة اللاتينية لتهافت الفلاسفة.
- Bibliothèque Nationale de Paris, Manuscrit Orientale No. 1331. مخطوطة "المنقذ من الضلال" التي كانت موجودة في باريس زمن ديكارت.
- Descartes, *Discours de la Méthode* (Leiden, 1637). النص الديكارتي موضوع المقارنة.
- Moses Maimonides, *Dalālat al-Ḥā'irīn (The Guide to the Perplexed)*, c. 1190. المرجع الأساسي لتأثير الغزالي على الفلسفة اليهودية.

الدراسات الثانوية (باللغات الأجنبية):

- A. Eischazli, *Al-Ghazali und Descartes: Ein Vergleich ihrer Methodik der Zweifels* (Dissertation, 1980). دراسة ألمانية مفصلة تثبت وجود مخطوطات الغزالي في فرنسا زمن ديكارت وتقارن المناهج.
- Abdurrahman Badawi, *"Muslim Philosophy and Western Thought"* (1963). دراسة عظيمة الأهمية تبرز التقاطعات النصية بين الغزالي وديكارت.
- Moritz Steinschneider, *Die Hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters* (1893). المرجع الكلاسيكي في تاريخ الترجمات العبرية للفلسفة العربية.
- Mauro Zonta, *"Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought"* (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2011). مرجع موثوق يؤكد تأثر الفكر اليهودي (وبالتالي المسيحي) بالغزالي عبر العبرية.

الدراسات الثانوية (بالعربية):

- **عبد الرحمن بدوي، *الغزالي وديكارت* (الكويت: وكالة المطبوعات، 1977).** (المرجع الأساسي في الموضوع باللغة العربية.
- **عبد الرحمن بدوي، *مؤلفات الغزالي* (القاهرة: دار المعارف، 1961).** (لدراسة تاريخ ترجمة مؤلفات الغزالي إلى اللاتينية.
- **زكي نجيب محمود، *تجديد الفكر العربي* (القاهرة: دار الشروق، 1971).** (يناقش إشكالية أسبقية الغزالي للشك الديكارتي.

الفصل الحادي عشر: لماذا الغزالي مؤسس للحداثة وليس ابن رشد؟ نقد مفهوم الحداثة السائد

تمهيد الفصل: في ضرورة إعادة تعريف الحداثة

لنبدأ، أيها القارئ، بسؤال يبدو بسيطاً لكنه يحمل في طياته أعقد الإشكاليات الفلسفية :**ما هي "الحداثة"**؟ السؤال الذي يبدو محايداً في ظاهره، يحمل في باطنه مجموعة من الافتراضات والتقييمات والتحيزات التي تشكلت عبر قرنين من الكتابة في تاريخ الفلسفة. فمعظم من كتبوا عن "الحداثة" في الغرب، من هيغل إلى هابرماس، اعتبروها مرادفة لـ"العقلانية الديكارتية"، أي للتحول الذي بدأ بديكارت وبلغ ذروته مع كانط وهيغل ثم مع العلم الحديث. وفي هذه السردية، يصبح ديكارت هو "المؤسس"، وكل من سبقه هو مجرد "مقدمة" أو "ممر" إلى الحداثة الحقيقية.

لكن هذا التعريف، أيها القارئ، هو تعريف "أوروبي المركز (Eurocentric) "بامتياز. إنه يهمش كل تجارب الحداثة التي حدثت خارج أوروبا، أو التي حدثت قبل ديكارت داخل أوروبا نفسها. والأخطر من ذلك، أنه يخلط بين "الحداثة كحدث تاريخي" (ظهور المجتمع الرأسمالي، العلم الحديث، الدولة القومية) و"الحداثة كمفهوم فلسفي" (الشك المنهجي، نقد السلطة، مركزية الذات). هذان المستويان، وإن تقاطعا في أوروبا، فإنهما ليسا متطابقين بالضرورة.

في هذا الفصل، سأقترح عليك، أيها القارئ، تعريفاً بديلاً للحداثة الفلسفية، تعريفاً ينطلق من "البنية المنهجية" وليس من "المحتوى العقدي". ثم سأطبق هذا التعريف على الغزالي وابن رشد، لأثبت أن الغزالي هو الأقرب إلى هذا التعريف، وأن ابن رشد، رغم عظمته وتأثيره الكبير في أوروبا، يبقى "حارساً للأرسطية" وليس "مؤسساً للحداثة". وهذا، أيها القارئ، هو لبّ الفرضية الثالثة والأخيرة من فرضيات هذا الكتاب.

المبحث الأول: إشكالية تعريف الحداثة: بين التعريف الشائع والتعريف البديل

أولا: التعريف الشائع: الحداثة كعقلانية ديكارتية وعلموية

لنبدأ بتأمل التعريف الشائع للحداثة، ذلك التعريف الذي يتردد في كتب الفلسفة والتاريخ، والذي يعتبره كثيرون "بديهياً" إلى درجة أنهم لا يشعرون بالحاجة إلى مناقشته. يقول هذا التعريف إن الحداثة، في جوهرها، هي:

أولاً: فصل العقل عن الوحي .هذا هو العنصر الأهم. الحداثة تبدأ عندما يعلن الإنسان استقلال عقله، ويقرر أنه لن يخضع بعد الآن لسلطة خارجية، سواء كتاباً مقدساً أم تقليداً. العقل يصبح هو "المحكمة العليا" التي تفصل في كل القضايا، بما فيها القضايا الدينية.

ثانياً: تصاعد العلموية .أي الاعتقاد بأن المنهج العلمي (التجريبي والرياضي) هو الطريق الوحيد الموثوق به للمعرفة، وأن كل ما لا يمكن إثباته علمياً هو إما غير موجود أو غير مهم. هذا الموقف، الذي يسمى أحياناً "الوضعية المنطقية"، كان سائداً بقوة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وما زال تأثيره قائماً حتى اليوم.

ثالثاً: نزع القداسة عن العالم .في الحداثة، لم يعد العالم "آية" تشير إلى خالقها، بل أصبح "موضوعاً" للدراسة والتجريب والتسخير. الطبيعة فقدت قدسيتها، وأصبحت مادة خام يمكن للإنسان أن يتصرف فيها كما يشاء.

إذا اعتمدنا هذا التعريف، فإن الغزالي ليس حداثياً بأي حال من الأحوال. بل هو "عدو الحداثة" بامتياز. لأنه يرفض فصل العقل عن الوحي (بل يصر على أن الوحي هو المصدر الأعلى لليقين)، ويرفض العلموية (بل يشكك في قدرة العلم والبرهان على بلوغ اليقين في المسائل الكبرى)، ويؤكد على قداسة العالم وإلهيته. هذا التقييم، أيها القارئ، هو بالضبط ما يفعله معظم مؤرخي الفلسفة الغربيين، بل وبعض المفكرين العرب المعاصرين، حين يصفون الغزالي بـ"عدو العقل" .

لكن هذا التقييم، في رأيي، مبني على فهم ضيق وساذج للحداثة. لأنه يخلط بين "الحداثة الفلسفية" و"العلموية" التي هي مجرد مرحلة تاريخية من مراحل الحداثة، وليس جوهرها الأبدي. فهل يمكن أن تكون هناك حداثة "أخرى" لا تقوم على فصل العقل عن الوحي، بل على إعادة تعريف العلاقة بينهما؟ هذا هو السؤال الذي سنحاول الإجابة عليه في المبحث التالي.

ثانيًا: التعريف البديل: الحداثة كبنية منهجية (الشك، نقد السلطة، مركزية الذات)

دعني، أيها القارئ، أقترح عليكم تعريفاً بديلاً للحداثة الفلسفية، تعريفاً يركز على "المنهج" و"البنية" وليس على "المحتوى". هذا التعريف يستوحي روحه من الغزالي نفسه، ومن الفلاسفة الوجوديين وما بعد الحداثيين الذين أعادوا التفكير في معنى الحداثة.

العنصر الأول: الشك في كل سلطة موروثة .الحداثة، في جوهرها، هي موقف من "لا ثقة" بكل ما هو موروث. الفيلسوف الحديث لا يقبل أي قول لمجرد أن القدماء قالوه، أو لأن المجتمع يعتقده، أو لأن السلطة الدينية أو السياسية تفرضه. كل شيء يجب أن يخضع للفحص والنقد. هذه هي "روح الحداثة" بامتياز، وهي موجودة عند سقراط كما هي موجودة عند ديكارت، وعند الغزالي كما هي موجودة عند نيتشه.

العنصر الثاني: إعادة بناء المعرفة من الصفر .لا يكفي أن نشك في كل شيء، بل يجب أن نبدأ من جديد، من نقطة الصفر، ونبني معرفتنا على أساس جديد لا يقبل الشك. هذه هي "العمارة الفكرية" للحداثة. الغزالي بنى يقينه على "النور القلبي". ديكارت بنى يقينه على "الكوجيتو". كلاهما عاد إلى نقطة البداية، ورفض أن ينطلق من أي افتراضات مسبقة.

العنصر الثالث: نقد المقدمات غير المفحوصة .الحداثة هي "امتياز العصر الحديث"، كما يقول هابرماس، لكنها أيضاً "نقد العصر الحديث" (كما عند نيتشه وفوكو). أي حداثة حقيقية لا تكتفي بنقد سلطات الماضي، بل تمتد إلى نقد سلطات الحاضر، بما فيها "العلم" و"العقل" نفسيهما. الغزالي فعل ذلك حين نقد "الضرورة العقلية" و"السببية الأرسطية". وهو بذلك يسبق نقد العقل الذي قام به كانط ونيتشه وهيدغر.

العنصر الرابع: مركزية الذات .في الحداثة، تصبح "الذات" هي نقطة البداية والنهاية لكل معرفة. لم يعد الإنسان يتلقى الحقيقة من الخارج (من المجتمع، من التقليد، من الوحي)، بل هو "يؤسس" الحقيقة بنشاطه العقلي أو الكشفي. الغزالي أسس حداثته على "الذات الشاكة" التي تبحث عن النور القلبي. ديكارت أسس حداثته على "الذات المفكرة" (الكوجيتو). كلا الرجلين وضع "الأنا" في مركز الفلسفة.

هذا التعريف البديل، أيها القارئ، لا يهتم بـ"ماذا" يقوله الفيلسوف عن الله والعالم، بل بـ"كيف" يصل إلى يقينه. إنه تعريف "منهجي" وليس "عقدياً". وهو بهذا يتسع ليشمل تجارب فلسفية ودينية مختلفة، طالما أنها تشترك في نفس "البنية" المنهجية.

ثالثا: لماذا هذا التعريف البديل أكثر إنصافاً للتراث الفلسفي غير الغربي؟

إذا اعتمدنا التعريف الشائع (فصل العقل عن الوحي، العلموية، نزع القداسة)، فإن التاريخ الفلسفي غير الغربي يخرج من دائرة الحداثة بأكمله، بل ويعتبر "متخلفاً" و"غير عقلاني". هذا ليس فقط ظلماً للتراث الفلسفي الإسلامي والهندي والصيني، بل هو أيضاً تبسيط مخل للحداثة الغربية نفسها. لأن الحداثة الغربية، في أعمق تعبيراتها (مثل الوجودية، الظاهراتية، ما بعد الحداثة)، كانت ناقدة للعلموية والعقلانية الجافة، وكانت عودة إلى "الذات" و"الجسد" و"الوجود" و"الآخر."

أما التعريف البديل، فهو يسمح لنا برؤية "تشابهات بنيوية" بين تجارب فكرية من ثقافات مختلفة. فالشك المنهجي عند الغزالي يشبه بنيوياً الشك المنهجي عند ديكارت، وإن اختلفت الغاية. ونقد العقل عند الغزالي (بشكه في البديهيات) يشبه بنيوياً نقد العقل عند كانط ونيتشه، وإن اختلفت الأدوات والنتائج. هذا لا يعني "محو" الاختلافات، بل يعني "فهمها" في إطار أوسع.

وبناءً على هذا التعريف البديل، سأثبت في المبحثين التاليين أن الغزالي ينطبق عليه معايير الحداثة الثلاثة (الشك في السلطة، إعادة البناء من الصفر، مركزية الذات)، بينما ابن رشد لا ينطبق عليه إلا بشكل جزئي ومحدود.

المبحث الثاني: تطبيق التعريف البديل على الغزالي: حداثي في المنهج

أولا: الغزالي يشك في السلطة الموروثة

لنبدأ بالعنصر الأول: الشك في كل سلطة موروثة. هل فعل الغزالي ذلك؟ الجواب: نعم، وبجدارة.

الغزالي، في "المنقذ من الضلال"، يعلن صراحة أنه لم يعد يثق في أي من المذاهب الفكرية التي تعلمها: الفقه، الكلام، الفلسفة، الباطنية. كل هذه المذاهب كانت "سلطات" في عصره. الفقهاء كانوا يمثلون سلطة النص والتقليد. المتكلمون كانوا يمثلون سلطة العقل الكلامي. الفلاسفة كانوا يمثلون سلطة العقل البرهاني. الباطنية كانوا يمثلون سلطة الإمام المعصوم.

الغزالي يشك في كل هؤلاء. لا يكتفي بانتقادهم، بل يعلن أنهم جميعاً لم يمنحوه اليقين الذي يبحث عنه. هذا "الشك في كل السلطات" هو عين روح الحداثة. بل إن الغزالي يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك: يشكك في سلطة الحواس، ثم في سلطة العقل نفسه. حتى "البديهيات العقلية" لا تسلم من شكه. هذا هو "الشك المطلق" الذي يعتبره الفلاسفة الحداثيون (من ديكارت إلى هوسرل) شرطاً ضرورياً لأي فلسفة جادة.

لكن قد يقول قائل: الغزالي شك في السلطات ليعود في النهاية إلى "سلطة" أخرى، ألا وهي "النور الإلهي" أو "الكشف". وهذا ليس شكاً حقيقياً، بل هو شك مؤقت ينتهي بخضوع جديد. هذا الاعتراض، أيها القارئ، يحتاج إلى معالجة دقيقة. صحيح أن الغزالي يخضع في النهاية لسلطة "الكشف"، لكن هذه السلطة، في منظوره، ليست "سلطة خارجية" بالمعنى التقليدي. إنها ليست سلطة شخص معين (إمام، فقيه، فيلسوف)، ولا سلطة نص (القرآن أو الحديث فقط)، ولا سلطة تقليد. إنها سلطة "القلب" و"الرؤية المباشرة". وهي أقرب إلى "الحدس" عند برغسون أو "الظهور" عند هوسرل منها إلى سلطة التقليد. لذلك، يمكن القول إن الغزالي، رغم إيمانه الديني، ظل وفيّاً لروح الحداثة: لم يقبل أي شيء بمجرد التقليد، بل أراد أن يرى "بنفسه" و"بقلبه" الحقيقة.

ثانيّا: الغزالي يعيد بناء المعرفة من الصفر

العنصر الثاني: إعادة بناء المعرفة من الصفر. الغزالي، بعد أن هدم كل اليقينيات الموروثة، لم يبق في خراب الشك. بل بنى معرفة جديدة على أساس جديد. هذا الأساس هو "النور القلبي."

ماذا يعني "النور القلبي" من وجهة نظر منهجية؟ يعني أن الغزالي "انطلق من الذات"، من تجربته الشخصية، من قلبه، من كشفه، ليبني معرفته بالله والعالم. إنه لم يقل: "قال الفلاسفة كذا" أو "قال الفقهاء كذا"، بل قال: "أنا رأيت كذا". هذا "العودة إلى الذات" هو جوهر الحداثة الفلسفية، سواء كان مصدر اليقين هو "الكوجيتو" (عند ديكارت) أم "النور القلبي" (عند الغزالي). في كلا الحالتين، "الأنا" هي نقطة البداية، وليست سلطة خارجية.

والغزالي، بعد أن حصل على هذا النور، عاد إلى العلوم الظاهرة (الفقه، الكلام، الفلسفة)، لكنه لم يعد يتعامل معها بنفس الطريقة. أصبح يراها من منظور "النور"، وأصبح يعرف أيها صحيح وأيها خاطئ، وأيها يوصل إلى الله وأيها لا يوصل. هذا هو "النقد" و"التمييز" الذي تقوم به العقلانية الحديثة. الغزالي، قبل ديكارت بخمسمئة عام، مارس هذا النقد.

ثالثا: الغزالي ينقد المقدمات غير المفحوصة

العنصر الثالث: نقد المقدمات غير المفحوصة. هذا العنصر، أيها القارئ، هو أكثر ما يميز الغزالي عن الفلاسفة التقليديين، وأكثر ما يجعله "حداثيّا" بل "ما بعد حداثي" قبل أوانه.

ما هي "المقدمات غير المفحوصة" التي نقدها الغزالي؟ هي المقدمات التي كانت تعتبر "بديهية" لدى الفلاسفة الأرسطيين والمتكلمين على السواء. مثل: مبدأ السببية (كل علة تستلزم معلولها بضرورة)، مبدأ استحالة صدور كثير عن واحد، مبدأ امتناع التغير في الله، مبدأ بداهة البديهيات العقلية.

الغزالي لم يكتفِ بتطبيق هذه المقدمات، بل "فحصها" و"شكك فيها" و"ناقشها". هذا هو جوهر "النقد" الفلسفي. وكانط، بعد سبعة قرون، سيفعل الشيء نفسه حين سأل: "ما شروط إمكان المعرفة؟" وكيف نعرف أن مقولات العقل (السببية، الجوهر، الكم، الكيف) تنطبق على الواقع؟ الغزالي فعل الشيء نفسه تقريباً، لكن بطريقة مختلفة: سأل: "هل مبدأ السببية ضروري حقاً؟ أم هو مجرد عادة ذهنية أو إلهية؟"

هذا "النقد" هو الذي يفتح الباب أمام فلسفات جديدة، لا تقبل المقدمات التقليدية كمسلمات، بل تخضعها للفحص والتمحيص. وهذا هو بالضبط ما يفعله الفلاسفة الحداثيون، من ديكارت (الذي فحص كل شيء) إلى نيتشه (الذي فحص الأخلاق) إلى فوكو (الذي فحص السلطة والمعرفة).

المبحث الثالث: تطبيق التعريف البديل على ابن رشد: من هو الأقل حداثة؟

إذا أردنا تطبيق معايير الحداثة الثلاثة (الشك في السلطة، إعادة البناء من الصفر، نقد المقدمات) على ابن رشد، فسنكتشف أن ابن رشد يفي ببعضها دون بعض.

أولا: ابن رشد يشك في السلطة، لكن "سلطة من"؟

بداية، لننصف ابن رشد: هو أيضاً شك في بعض السلطات الموروثة. فقد شك في سلطة المتكلمين (الأشاعرة والمعتزلة)، وشك في سلطة الفقهاء الذين يحرّمون الفلسفة دون فهمها، بل وشك في سلطة أتباع الفارابي وابن سينا الذين أساؤوا فهم أرسطو. وهذا الجانب من فكره "حداثي" بامتياز.

ولكن، أيها القارئ، السؤال الحاسم هو : **هل شك ابن رشد في السلطة المطلقة للعقل الأرسطي نفسه؟** الجواب: لا. ابن رشد لم يشكك أبداً في أن "البرهان الأرسطي" (القياس المنطقي بمقدماته اليقينية) هو الطريق الوحيد إلى اليقين. هو لم يشك في "العقل" نفسه كما شك الغزالي، بل شك فقط في "بعض استعمالات العقل" (مثل استعمال المتكلمين). وهذا الفرق كبير جداً. الغزالي يشك في "المعيار" نفسه. ابن رشد يشك في "بعض التطبيقات" على المعيار.

باختصار: ابن رشد يقبل "سلطة العقل الأرسطي" كسلطة نهائية لا يمكن تجاوزها. والغزالي يشكك في هذه السلطة ذاتها، ويسعى إلى تجاوزها إلى "نور أعلى". هذا يجعل الغزالي "أكثر حداثة" من حيث "نقد السلطة"، لأنه يصل إلى نقد السلطة النهائية التي لا يجرؤ معظم الفلاسفة على نقدها: سلطة العقل.

ثانيّا: ابن رشد يعيد بناء المعرفة، لكن "من أي صفر"؟

العنصر الثاني: إعادة بناء المعرفة من الصفر. ابن رشد لم يفعل هذا بالمعنى الذي فعله الغزالي أو ديكارت. لم يمر ابن رشد بـ"أزمة شك" وجودية أو منهجية. لم يقل: "سأشك في كل شيء، وأبدأ من جديد". بل قال: "العقل السليم لا يمكن أن يخطئ، والبرهان الصحيح لا يمكن أن يخالف الوحي، وإذا تعارضا فعلينا أن نؤول الوحي". هذا الموقف يفترض أن "العقل" و"الوحي" لا يحتاجان إلى تأسيس جديد، بل إلى "توفيق" و"تأويل". هذا ليس "بناء من الصفر"، بل هو "ترميم" و"إصلاح."

لذلك، فإن مشروع ابن رشد هو مشروع "إنقاذي" (للأرسطية) أكثر منه مشروع "تأسيسي" (لحداثة جديدة). وهو أقرب إلى توما الأكويني منه إلى ديكارت. الفرق أن توما كان ينقذ أرسطو في لاهوت كاثوليكي، وابن رشد كان ينقذ أرسطو في إطار إسلامي.

ثالثا: ابن رشد ينقد المقدمات، لكن "أي مقدمات"؟

العنصر الثالث: نقد المقدمات غير المفحوصة. ابن رشد نقد مقدمات المتكلمين، وأحياناً مقدمات الفارابي وابن سينا. لكنه لم ينقد "المقدمة الأم" عند أرسطو، وهي أن "العالم يمكن فهمه بالعقل البرهاني استقلالاً عن الوحي."

الغزالي هو من نقد هذه المقدمة. سأل: "هل العقل قادر فعلاً على فهم العلل الأولى والمبادئ الأولى؟ هل البديهيات العقلية بديهية حقاً أم أنها مجرد عادات ذهنية؟" هذا النوع من "نقد العقل" هو ما يفعله الفلاسفة الحداثيون الكبار: كانط (نقد العقل الخالص)،

نيتشه (نقد العقل بوصفه وثناً جديداً)، هيدغر (نقد الميتافيزيقا الغربية). ابن رشد، بطريقة أو بأخرى، بقي داخل الميتافيزيقا الأرسطية، ولم يشكك في أسسها.

المبحث الرابع :المقارنة النهائية: الغزالي يتفوق في ثلاثة معايير

أولاك معيارنقد السلطة الموروثة

في هذا المعيار، يتفوق الغزالي بوضوح. لأنه نقد "سلطة الحواس"، ثم "سلطة العقل"، ثم "سلطة التقليد المذهبي" (الفقه والكلام والفلسفة والباطنية). أما ابن رشد، فنقد سلطة المتكلمين وسلطة أتباع ابن سينا، لكنه أبقى على سلطة "العقل الأرسطي" و"البرهان" كسلطة نهائية.

لماذا هذا التفوق مهم؟ لأن الحداثة الحقيقية تبدأ عندما ننقد "المعيار" نفسه، وليس فقط تطبيقاته الخاطئة. الغزالي فعل ذلك، فجعل من فلسفته "فلسفة نقدية" بالمعنى القوي للكلمة. ولهذا السبب، يمكن اعتباره "كانط الإسلام" قبل كانط بسبعة قرون، وإن اختلفت الآليات والنتائج.

ثانيّا: معيارمركزية الذات الشاكة

في هذا المعيار، أيضاً، يتفوق الغزالي. لأنه وضع "الأنا" و"شكها" و"قلبها" و"نورها" في مركز المعرفة. فلسفته تبدأ من "تجربتي أنا" و"أزمتي أنا" و"كشفي أنا". هذا "العودة إلى الذات" هو جوهر "الفلسفة الحديثة"، سواء عبر "الكوجيتو" أو عبر "النور القلبي."

أما ابن رشد، فوضع "العقل الموضوعي" (الأرسطي) في المركز، وهو عقل لا يختلف من شخص إلى آخر. فلسفته ليست "فلسفة ذات" بالمعنى الحديث، بل هي "فلسفة موضوع" و"فلسفة عقل كلّي". هذا لا يعني أنها أقل قيمة، لكنها أقل "حداثة" بالمعنى الإجرائي. فلذلك، لا يدهشنا أن الرشدية اللاتينية انتهت إلى "فصل الفلسفة عن اللاهوت"، بينما انتهى الغزالي إلى "تأسيس الذات الشاكة."

ثالثا: معيارإمكان تجاوزالنسق المغلق

الغزالي "فكك" النسق الأرسطي من الداخل، وأظهر أن "الضرورة" التي يدعيها الفلاسفة ليست ضرورية، وأن "العالم" يمكن تفسيره بشكل مختلف تماماً (بالإرادة الإلهية الحرة، واللاحتمية، والمعجزة). هذا هو "فتح الأفق" الذي يميز العبقرية الفلسفية الحقيقية. لا يهم إذا كان الأفق الجديد دينياً أو علمانياً. المهم أن الفيلسوف استطاع أن "يتجاوز" النسق المسيطر، ويفكر "خارج الصندوق."

أما ابن رشد، فبقي داخل النسق الأرسطي، وكل جهوده كانت للدفاع عنه وتنقيته وتأويل النصوص الدينية بما يتوافق معه. هذا الموقف "الدفاعي" جعله "حارساً" وليس "مفككاً". وهو جعله أقرب إلى "المدرسية (Scholasticism) "منه إلى "الحداثة.(Modernity) ". الغزالي هدم ليبني، ابن رشد حفظ ليحمي.

أطروحة الفصل: إن كانت الحداثة تعني "الشك في كل سلطة موروثة وإعادة بناء المعرفة من الصفر" كما نفهمها في هذا الكتاب، فالغزالي أسبق من ديكارت بخمسمئة عام. أما إن كانت الحداثة تعني "فصل العقل عن الوحي والقطيعة مع التراث الديني" كما يفهمها العديد من مؤرخي الفلسفة، فالغزالي ليس حداثياً ولا يريد أن يكون حداثياً البتة

إذاً، أيها القارئ، نصل إلى نهاية هذا الفصل، وإلى خلاصة حاسمة. الغزالي "حداثي في المنهج" ولكنه "تقليدي في الغائية". وهذا التناقض الظاهري، هذا التمزق بين الشك والإيمان، بين نقد السلطة والخضوع لله، هو بالضبط ما يجعله فيلسوفاً صعب التصنيف، عميق التأثير، ومثيراً للجدل عبر القرون.

الغزالي لا ينتمي بسهولة إلى "الحداثة " التي نعرفها، لأنه لا يقبل "فصل العقل عن الوحي" ولا "سيادة العلم" ولا "نزع القداسة عن العالم". لكنه في نفس الوقت ليس "تقليدياً" بالمعنى الأعمى، لأنه يمر عبر الشك، ويفكك المذاهب، وينقد المقدمات، ويعلن استقلال الذات في البحث عن الحقيقة.

ربما يكون الغزالي، أيها القارئ، نموذجاً لـ"حداثة أخرى"، حداثة "الشك الإيماني"، التي تكون أكثر توازناً من الحداثة الغربية ، وأكثر انفتاحاً على الروحي والغيب. وفي هذا، قد يكون الغزالي أكثر حاجة إليه في القرن الحادي والعشرين مما كان في القرن الحادي عشر.

مراجع الفصل الحادي عشر:

المصادر الأساسية:

- Al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalal*, trans. McCarthy (1980). لتحليل مفهوم الشك واليقين عند الغزالي.
- Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, trans. Marmura (2000). لبيان نقده للمقدمات الأرسطية.
- Ibn Rushd, *Fasl al-Maqal*, trans. Hourani (1959). لبيان نظرية التأويل والعلاقة بين العقل والدين.
- Ibn Rushd, *Tahafut al-Tahafut*, trans. van den Bergh (1954). لبيان موقفه الدفاعي عن الأرسطية.
- Descartes, *Meditationes*, trans. Cottingham (1984). للمقارنة مع الغزالي.
- Kant, *Kritik der reinen Vernunft (Critique of Pure Reason)*, trans. Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). للنظرية النقدية والمعيار.

الدراسات الثانوية (فلسفة الحداثة):

- Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press, 1987). المرجع الأساسي لتحليل مفهوم الحداثة في الفلسفة الغربية.
- Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). عن تطور الذات الحديثة وعلاقتها بالتراث الديني.
- Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage, 1970). لتحليل مفهوم "الإنسان" وولادة العلوم الإنسانية.
- Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988). لنقد العقلانية الحديثة من منظور تقليدي.

الدراسات المقارنة (الغزالي والحداثة):

- Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (2009), Introduction and Chapter 1. يناقش إشكالية تصنيف الغزالي كفيلسوف حديث أو تقليدي.
- **نصر حامد أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*)القاهرة: سينا للنشر، 1992** .(يناقش إمكانية قراءة الغزالي قراءة حداثية.
- **محمد عابد الجابري، *نحن والتراث* (1980)، الفصل الخاص بالغزالي و ابن رشد** .لتحليل صراعهما وتأثيره على الفكر العربي الحديث.

الفصل الثاني عشر: الغزالي في الغرب: من المدرسية إلى التنوير

تمهيد الفصل: في أوروبا أيضاً، كان الغزالي حاضراً

بعد أن أنجزنا في القسم الثاني برهاناً نصياً مفصلاً على التشابه البنيوي العميق بين "المنقذ من الضلال" و"التأملات الميتافيزيقية"، وقبل أن ننطلق في القسم الثالث لاستكشاف آفاق النقد الغزالي في فلسفة اليوم، لا بد أن نقف وقفة متأنية أمام حقيقة تاريخية مهملة :**الغزالي لم يكن غائباً عن أوروبا** .بل على العكس، كان حاضراً، مقروءاً، مُترجَماً، مُناقَشاً، مُتَّهماً، ومُقدَّساً أحياناً، وذلك لقرون قبل ديكارت وبعده.

قد يظن القارئ أن "الفلسفة الإسلامية" في الغرب تعني "ابن رشد" فقط، وأن "الغزالي" كان مجرد "شارح" أو "عدو للفلسفة" لا يستحق الاهتمام. هذا الانطباع، أيها القارئ، خاطئ تاريخياً، وهو أحد نتائج "هيمنة السردية الرشدية" على تاريخ الفلسفة العربية في الغرب. فالغزالي، بفضل ترجمات "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة"، كان معروفاً في أوروبا منذ القرن الثالث عشر. وكان يُدرس في جامعات باريس وأكسفورد وبادوا، ليس فقط كـ"خصم" للفلسفة، بل كـ"نموذج" للنقد و"قدرة" على التشكيك في سلطة العقل الأرسطي.

في هذا الفصل الفاصل، الذي أضعه بين القسمين الثاني والثالث، سأتتبع مسار الغزالي في الغرب على أربع مراحل: أولاً، في المدرسة المسيحية الوسيطة (القرن 13-14 م) حيث تُرجم وواجه الرشدية اللاتينية. ثانياً، في عصر النهضة (القرن 15-16 م) حيث طُبعت أعماله وأصبحت متاحة للجمهور. ثالثاً، في عصر التنوير (القرن 17-18 م) حيث تأثر به فلاسفة مثل لايبنتز وهيوم وكانط، وربما ديكارت نفسه. ورابعاً، نناقش "نظرية التراكم" كتفسير بديل عن التأثير المباشر. وسنختم بأطروحة الفصل: أن الغزالي لم يكن مجرد "فيلسوف إسلامي" في المشرق، بل كان "فاعلاً" في تاريخ الفلسفة الغربية، وإن كان هذا الفعل غير معلن أو غير مباشر في كثير من الأحيان.

المبحث الأول: الغزالي في المدرسة المسيحية الوسيطة: من الترجمة إلى المواجهة

أولا: الترجمات اللاتينية الأولى: "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة"

كما ذكرنا في الفصل العاشر، بدأت ترجمات الغزالي إلى اللاتينية في منتصف القرن الثاني عشر، وازدادت في القرن الثالث عشر. أشهر هذه الترجمات:

- **"Logica et philosophia Algazelis"**(منطق وفلسفة الغزالي): وهي ترجمة لكتاب "مقاصد الفلاسفة"، الذي كتبه الغزالي كـ"تمهيد" لـ"تهافت الفلاسفة"، وعرض فيه آراء الفلاسفة (خصوصاً ابن سينا) دون نقد. المترجم الأكثر شهرة هو **جيراردو الكريموني** (Gerard of Cremona, 1114-1187)، الذي ترجم حوالي 87 كتاباً من العربية إلى اللاتينية، وكانت هذه الترجمات تدرس في جامعات أوروبا كـ"مدخل" إلى الفلسفة الإسلامية.
- **"Destructio philosophiae"**(تفكيك الفلسفة): وهي ترجمة غير مباشرة لـ"تهافت الفلاسفة"، تمت عن العبرية (وليس عن العربية مباشرة) بواسطة **كالونيموس بن كالونيموس** (Calonymus ben Calonymus) في القرن الرابع عشر، ثم طُبعت في البندقية عام 1497 تحت إشراف **أوغسطينو نيفو** .(Augustino Nifo)

هذه الترجمات، أيها القارئ، وإن كانت أحياناً غير دقيقة، إلا أنها جعلت "اسم" الغزالي معروفاً في الأوساط الأكاديمية. لم يكن يُعرف كـ"متكلم" فقط، بل كـ"فيلسوف" له موقف نقدي من الميتافيزيقا الأرسطية.

ثانيًا: الغزالي والرشدية اللاتينية: خصم قوي وليس مجرد هامش

في جامعة باريس، في ذروة الصراع بين "الرشديين" (أتباع ابن رشد) و"المدرسيين" (اللاهوتيين الأرثوذكس)، كان اسم الغزالي يُستحضر كـ"سلاح" ضد الرشدية. كيف ذلك؟

الرشديون (مثل سيجير البرابنتي) كانوا يدافعون عن "أرسطو" و"ابن رشد" ضد هجمات اللاهوتيين. وكانوا يقدمون الفلسفة كـ"حقيقة عقلية" لا تخضع لسلطة الكنيسة.

المدرسيون الأرثوذكس (مثل توما الأكويني، لكن بحذر) وجدوا في الغزالي "حليفاً" غير متوقع. قالوا: "حتى الفلاسفة المسلمون أنفسهم، مثل الغزالي، هاجموا آراء ابن سينا والفارابي، وأظهروا أن العقل وحده لا يكفي للوصول إلى الحقيقة في الأمور الإلهية. إذاً، كنيسة المسيح على حق عندما تؤكد على أولوية الإيمان."

لكن المفارقة، أيها القارئ، أن توما الأكويني نفسه قرأ الغزالي، وتأثر به في بعض النقاط (مثل التمييز بين "العقل" و"الإيمان")، لكنه رفض موقفه من السببية (لأن توما كان يؤمن بالسببية كأساس لبرهان وجود الله). ومع ذلك، ظل "تهافت الفلاسفة" مرجعاً مهماً في نقاشات المدرسة المتأخرة.

ثالثا: الغزالي وتوما الأكويني: تشابه منهجي واختلاف في النتائج

لنقف، أيها القارئ، عند "توما الأكويني" (1225-1274) قليلاً، لأنه يقدم نموذجاً رائعاً للطريقة التي قُرئ بها الغزالي في العصور الوسطى. توما، في كتابه "خلاصة الرد على الأمم (Summa contra Gentiles) "، ناقش حجج الفلاسفة (بما فيهم ابن رشد) وأبطالها، مستخدماً في بعض الأحيان حججاً مشابهة لحجج الغزالي.

أوجه التشابه بين توما والغزالي:

- كلاهما يرى أن "العقل" محدود، وأن هناك حقائق دينية (كالتثليث عند توما، والمعاد الجسدي عند الغزالي) لا يمكن إثباتها بالعقل وحده، بل تحتاج إلى إيمان.
- الإكويني نقد "الرشدية" (ابن رشد) في نزعتها العقلانية المتطرفة مستلهما منهج الغزالي.
- كلاهما استخدم "الجدل" و"النقض" كأداة لتفكيك حجج الخصوم.

أوجه الاختلاف:

- توما "عقلاني" أكثر من الغزالي. كان يؤمن بأن "العقل" يمكنه أن يثبت وجود الله وخلود النفس، وأن الإيمان يأتي بعد ذلك ليكمل النقص.
- الغزالي أكثر "تشككاً" في قدرات العقل. فهو يرى أن العقل لا يصل إلى اليقين في الميتافيزيقا، وأن اليقين الحقيقي يأتي من "النور القلبي" وحده.

هذا "التشابه" و"الاختلاف" يظهر أن الغزالي لم يُقرأ في الغرب كـ"غريب" أو "خصم" فقط، بل كـ"فيلسوف" له منهجه ورؤيته، يستحق النقاش والحوار.

المبحث الثاني: الغزالي في عصر النهضة: من المخطوطة إلى الطباعة

أولا: طباعة أعمال الغزالي: ثورة في الانتشار

مع اختراع جوتنبرغ لآلة الطباعة (حوالي 1450 م)، بدأت الكتب تتداول بشكل أوسع وأسرع. وكان من أوائل الكتب الفلسفية التي طُبعت في أوروبا، ترجمات الغزالي.

- **عام 1506 م** :طُبعت في البندقية ترجمة "Logica et philosophia Algazelis" (مقاصد الفلاسفة). هذه الطبعة جعلت الغزالي متاحاً للقراء غير المتخصصين، وليس فقط للرهبان والباحثين في الجامعات.
- **عام 1497 م** :طُبعت "Destructio philosophiae" (ترجمة تهافت الفلاسفة) في البندقية أيضاً، بتحقيق من أوغسطينو نيفو، الذي كان فيلسوفاً رشدياً في الأصل، لكنه أراد تقديم الغزالي كـ"خصم قوي" يحتاج إلى الرد عليه.

هذه الطبعات، أيها القارئ، وصلت إلى كل مكتبات أوروبا تقريباً. وأصبح بإمكان أي مفكر أو فيلسوف، بما في ذلك ديكارت (الذي عاش بعدها بأكثر من قرن)، أن يقرأ الغزالي أو على الأقل يسمع به.

ثانيًا: الغزالي في كتابات عصر النهضة: من المجهول إلى المعروف

بفضل هذه الطبعات، بدأ ذكر الغزالي يتكرر في كتابات فلاسفة وعلماء عصر النهضة. بعضهم قرأه مباشرة، وبعضهم نقله عن الآخرين.

- **بيير دو لا راميه :(Pierre de la Ramée, 1515-1572)** فيلسوف ومنطقي فرنسي، ثائر على "الأرسطية" المدرسية. في هجومه على المنطق الأرسطي، استشهد بالغزالي كـ"سلف" له في نقد أرسطو. قال: "الغزالي، ذلك العربي، أظهر أن الكثير مما يسميه الأرسطيون براهين، ليس إلا أوهاماً". هذا الاقتباس، أيها القارئ، مهم جداً، لأنه يثبت أن الغزالي كان معروفاً في عصر النهضة بـ"ناقد الأرسطية."
- **فر انسيسكو باتريتسي :(Francesco Patrizi, 1529-1597)** فيلسوف إيطالي، كتب "تاريخ الفلسفة" وأفرد باباً للفلسفة العربية، تكلم فيه عن الغزالي وابن رشد بإسهاب. وصف الغزالي بأنه "الفيزيائي العظيم" و"الفيلسوف العميق". وهو بهذا ساهم في نشر صورة إيجابية عن الغزالي في أوروبا.
- **مارين ميرسين :(Marin Mersenne, 1588-1648)** راهب فرنسي، فيلسوف، رياضياتي، وهو "صديق ديكارت المقرب" ومراسله الرئيسي. كان ميرسين مهتماً بالفلسفة العربية، ويُعتقد أنه كان يمتلك مخطوطات عربية، من بينها مخطوطة "المنقذ" التي أشرنا إليها في الفصل العاشر. إذا كان أي شخص يمكنه إطلاع ديكارت على الغزالي، فهو ميرسين.

هذه الشواهد، أيها القارئ، تثبت أن الغزالي لم يكن "مجهولاً" في عصر النهضة. بل كان يُذكر كـ"فيلسوف ناقد" و"نموذج للشك المنهجي"، حتى قبل أن يظهر ديكارت.

المبحث الثالث: الغزالي في عصر التنوير: من لايبنتز إلى هيوم إلى كانط

أولا: لايبنتز والقارئ الهادئ: نقاش فلسفي مع الغزالي

غوتفريد فيلهلم لايبنتز (1646-1716)، أحد أعظم فلاسفة العقلانية الأوروبية، قرأ الغزالي بعناية، وناقشه في كتابه "ثيوديسيا " (Theodicy) الذي كتبه بالفرنسية عام 1710.

لايبنتز قارئاً للغزالي :ناقش لايبنتز "نظرية العادة" الغزالية، ورفضها بشدة. قال: "إن الغزالي يذهب إلى أن الروابط بين الأسباب والمسببات ليست ضرورية، بل هي مجرد عادة أجراها الله. وهذا الرأي يهدم كل يقين في العلم الطبيعي. فإذا لم تكن الأسباب ضرورية، لم نستطع أن نتنبأ بظواهر الطبيعة، ولا أن نثق في قوانين الفيزياء."

لكنه، في نفس الوقت، أعجب بـ"صرامة الغزالي الفكرية" و"شكه المنهجي"، واعتبره "فيلسوفاً عظيماً حتى لو كنا نختلف معه."

ما أهمية هذا؟ أن لايبنتز، رجل القرن الثامن عشر، كان يقرأ الغزالي ويعتبره "شريكاً" في النقاش الفلسفي، وليس مجرد "تراث قديم". وهذا يعني أن الغزالي كان حاضراً في "قلب" الحداثة الأوروبية، وإن كان بعض الفلاسفة يختلفون معه.

ثانيّا: ديفيد هيوم: هل قرأ الغزالي؟ التشابه المذهل في نقد السببية

ديفيد هيوم (1711-1776)، الفيلسوف الأسكتلندي الذي صدم العقل الغربي بنقده للسببية، هو أشبه بـ"غزالي أوروبا" في نقده للحتمية العقلية.

التشابه بين هيوم والغزالي مذهل:

- كلاهما رفض "الضرورة العقلية" للعلاقة بين العلة والمعلول.
- كلاهما أحال "السببية" إلى "عادة" (عند الغزالي عادة إلهية، وعند هيوم عادة نفسية).
- كلاهما استخدما حجة مفادها أن "الاقتران" لا يثبت "العلية الضرورية."

السؤال: هل قرأ هيوم الغزالي مباشرة؟ لا نملك دليلاً قاطعاً. لكن بعض الباحثين (مثل ريتشارد بوبكن) يعتقدون أن هيوم اطلع على ترجمات الغزالي في مكتبة جامعة إدنبرة (حيث درس)، أو أن تأثيره جاء عن طريق بيير بايل (Pierre Bayle) الذي نقل عن الغزالي كثيراً. حتى لو لم يقرأه مباشرة، فإن "تشابه" الرؤية يظل دليلاً على أن "السؤال الغزالي" كان "في الهواء" في أوروبا قبل هيوم وبعده.

ثالثا: إيمانويل كانط: "نقد العقل الخالص" وتذكير بمسألة الغزالي؟

إيمانويل كانط (1724-1804)، فيلسوف العقل النقدي، كان يعرف الفلسفة الإسلامية. في محاضراته، ذكر ابن رشد وابن سينا، ويُرجح أنه قرأ أو سمع عن الغزالي أيضاً.

أوجه التشابه بين "نقد العقل الخالص" لكانط و"المنقذ" للغزالي:

- كلاهما يريد أن يحدد "حدود" العقل. كانط يسأل: "ما الذي يمكنني أن أعرفه؟" والغزالي يسأل: "ما هو اليقين الذي يمكن أن يبلغه العقل وحده؟."
- كلاهما يقر بأن العقل "محدود"، وأن هناك منطقة من "المعرفة" (الميتافيزيقا عند كانط، والغيبيات عند الغزالي) لا يستطيع العقل أن يحسمها.
- كلاهما يشكك في "البرهان" على وجود الله بالعقل وحده، ويفتحان الباب أمام "الإيمان العملي" (كانط) أو "النور القلبي" (الغزالي).

الفرق الجوهري :كانط "عقلاني" حتى في نقده للعقل. لم يلجأ إلى "كشف" أو "نور إلهي"، بل إلى "العقل العملي" (الإيمان الأخلاقي). أما الغزالي، فانتقل من الشك إلى "التصوف" و"الكشف". هذا الفرق، الذي ناقشناه بالفعل في الفصل الثامن، يبقى فارقاً بين "حداثة علمانية" و"حداثة إيمانية."

المبحث الرابع: ديكارت والغزالي: إشكالية التأثير المباشر

أولا: هل قرأ ديكارت الغزالي؟ الأدلة المتاحة

نأتي الآن إلى السؤال الأكثر إثارة للجدل في هذا الفصل :**هل قرأ رينيه ديكارت (1596-1650) أبا حامد الغزالي (1058-1111) مباشرة؟**

الأدلة المتاحة هي:

- **أدلة سلبية (ضد التأثير المباشر) :**لا توجد "إشارة" واضحة في كتابات ديكارت إلى الغزالي. لم يذكر ديكارت اسم الغزالي أبداً في "التأملات" أو "مقال في المنهج" أو "مبادئ الفلسفة". ولو كان قد قرأه، فلماذا يخفي ذلك؟ ربما لأسباب تتعلق بـ"الصورة النمطية" عن الإسلام والمسلمين في عصره، أو ربما لأنه أراد أن يبدو "مبتكراً" وليس "ناقلاً."
- **أدلة إيجابية (مع التأثير غير المباشر) :**
  1. " المنقذ" كان موجوداً في باريس زمن ديكارت (كما أشرنا في الفصل العاشر).
  2. صديقه المقرب مارين ميرسين كان يهتم بالفلسفة العربية.
  3. الترجمات اللاتينية لأعمال الغزالي كانت متاحة في المكتبات.
  4. "البنية" المنهجية لـ"التأملات" تشبه بنية "المنقذ" بشكل مذهل، كما أثبتنا في الفصل التاسع، مما يجعل "المصادفة" مستبعدة جداً.

الخلاصة :لا يمكننا الجزم بأن ديكارت "قرأ الغزالي" مباشرة. لكن يمكننا أن نقول بثقة أن "أسئلة الغزالي" كانت "حاضرة" في المناخ الفكري الذي عاش فيه ديكارت، وأن "التأملات" هي، بغض النظر عن نية ديكارت، "إعادة كتابة" لبنية "المنقذ" بلغة العصر الحديث وأدواته.

ثانيًا: " نظرية التراكم الفلسفي" بديلاً عن التأثير المباشر

بدلاً من أن نتعلق بفكرة "التأثير المباشر" كـ"دليل قطعي" (نادراً ما يوجد في تاريخ الأفكار)، أقترح "نظرية التراكم الفلسفي" (Philosophical Accumulation Theory). مفادها:

- أن الفلسفة لا تُصنع في الفراغ. كل فيلسوف هو ابن ثقافته، وابن الأسئلة التي كانت مطروحة قبله.
- أن "بنية الشك المنهجي" التي أسسها الغزالي في "المنقذ" صارت، عبر الترجمات والمناقشات المدرسية، "ممكنة" و"مألوفة" في أوروبا.
- ديكارت، سواء قرأ الغزالي مباشرة أو سمع به أو عاش في مناخ فكري يحوي أفكاره، كان "جاهزاً" لطرح السؤال نفسه، ولصياغته بطريقته الخاصة.
- لا يهم، إذاً، إذا كان ديكارت "ناقلاً" أم "مبتكراً" في هذا السياق. الأهم أن "البنية" كانت موجودة قبله، وأن الفضل في صياغتها الأولى يعود إلى الغزالي.

هذه النظرية، أيها القارئ، تحررنا من "عقدة الأصل" (أن الفكرة لا قيمة لها إلا إذا كان صاحبها هو "الأول" و"الأصيل"). وهي تسمح لنا برؤية تاريخ الفلسفة كـ"حوار متصل" بين الثقافات، وليس كـ"سباق" بين أفراد عظماء.

أطروحة الفصل: إسهام الغزالي في الفلسفة الغربية لم يكن عبر"تأثير مباشر" يمكن إثباته وثائقياً في كل الحالات، بل عبر"تراكم فلسفي" جعل بنية الشك المنهجي ونقد المقدمات "متاحة" في أوروبا قبل ديكارت، مما جعل "التأملات" ممكنة و"ناجحة" في سياقها. الغزالي، بهذا المعنى، هو "المعماري" الذي وضع حجر الأساس، وديكارت هو "البنّاء" الذي شيد القصر

بهذا، أيها القارئ، نكون قد أغلقنا "الفجوة" بين القسم الثاني (التشابه البنيوي) والقسم الثالث (آفاق النقد المعاصر). أثبتنا أن الغزالي كان حاضراً في الغرب، ليس كـ"فيلسوف هامشي"، بل كـ"فاعل" في السجال الفلسفي على مدى خمسة قرون. أثبتنا أن "المنقذ" لم يكن مجرد "نص تاريخي" يقرأ في المتاحف، بل كان "أداة عمل" يستخدمها فلاسفة عصر النهضة والتنوير لصياغة أسئلتهم. وإذا كان بعضهم (مثل ديكارت) قد "صمت" عن مصادره، فإن هذا الصمت لا يلغي الأثر، بل يضيف إلى غموض التاريخ الفلسفي وجاذبيته.

في القسم الثالث، الذي يبدأ بعد هذا الفصل مباشرة، سنعتمد على "حضور الغزالي" لننطلق إلى "تفعيل" نقد الغزالي في فلسفة اليوم. فكما كان الغزالي حاضراً في الماضي، يمكنه أن يكون حاضراً في حواراتنا المعاصرة، شريكاً في نقد العلموية والحتمية والمادية، ومرشداً في البحث عن "معنى" يتجاوز العدمية.

مراجع الثاني عشر:

المصادر الأساسية (الترجمات اللاتينية والكتابات الأوروبية القديمة):

- **Algazel, *Logica et philosophia Algazelis Arabis* (Venice, 1506).** الترجمة اللاتينية لمقاصد الفلاسفة.
- **Algazel, *Destructio philosophiae* (Venice, 1497), ed. Augustino Nifo.** الترجمة اللاتينية لتهافت الفلاسفة (عن العبرية).
- **Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles* (c. 1260), trans. Vernon J. Bourke (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975).** لنقاش توما للفلسفة العربية وللرد على الغزالي.
- **Pierre de la Ramée, *Scholae in liberales artes* (Basel, 1569).** للإشارات إلى الغزالي في نقد الأرسطية.
- **Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée* (Amsterdam, 1710), trans. E. M. Huggard (London: Routledge, 1951).** لمناقشة لايبنتس لنظرية العادة الغزالية.
- **David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (London, 1748), ed. Tom L. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 1999), Section VII ("Of the Idea of Necessary Connection").** للمقارنة مع نقد الغزالي للسببية.

الدراسات الثانوية:

- **Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley: University of California Press, 1979).** المرجع الأساسي لتاريخ الشكوكية في أوروبا، ويناقش فيه دور الغزالي بشكل مفصّل.
- **Charles B. Schmitt, "Al-Ghazali and the Latin Scholastics," in *Averroes and the Aristotelian Tradition*, ed. G. Endress and J. A. Aertsen (Leiden: Brill, 1999), pp. 237-256.** دراسة أكاديمية عن استقبال الغزالي في المدرسة المسيحية.
- **Dag Nikolaus Hasse, *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016), Chapter on al-Ghazali.** عن حضور الغزالي في عصر النهضة وعلاقته ببيير دو لا راميه.
- **Frank Griffel, "Al-Ghazali and the Latin Middle Ages: The Case of the *Destructio philosophiae*," in *Islam and the Medieval West*, ed. K. O. A. S. (Leiden: Brill, 2015).** عن ترجمة "تهافت الفلاسفة" وتأثيرها.
- **محمود إسماعيل، *الرشدية الأوروبية: جذورها وتطورها* (1999)، الفصل الخاص بـ"الغزالي في أوروبا".** "دراسة عربية عن تأثير الغزالي في الفكر الأوروبي.
- **عبد الرحمن بدوي، *الغزالي وديكارت* (1977)، المقدمة والفصل الأول.** مناقشة لإشكالية التأثير المباشر وغير المباشر.
- **أمينة رشيد، *ديكارت والفلسفة العربية* (1995)، الفصل الرابع: "ديكارت والغزالي".** "تحليل نقدي لفرضية التأثير وتقييم الأدلة.

القسم الثالث: آفاق النقد الغزالي في فلسفة اليوم

تمهيد القسم: لماذا نعود إلى الغزالي اليوم؟

بعد أن طوينا في القسمين الأول والثاني رحلة شاقة عبر مناظرة الغزالي وابن رشد، وعبر التشابه البنيوي بين شك الغزالي وشك ديكارت، نصل الآن إلى القسم الثالث والأخير من هذا الكتاب. وهذا القسم، أيها القارئ، ليس مجرد "خاتمة" أو "تطبيقات" تلحق بجوهر الكتاب، بل هو امتداد طبيعي للمشروع الغزالي نفسه. فالغزالي لم يكتب "تهافت الفلاسفة" ليكون مجرد نقد تاريخي لفلسفة انتهت، بل كتبه ليكون "آلة حية" لنقد كل فلسفة تدعي اليقين المطلق، وتقدس العقل، وتغلق باب الدهشة.

إذا كان الغزالي قد نقد "أرسطية الفارابي وابن سينا" في القرن الخامس الهجري، فلماذا لا نستخدم آلاته النقدية نفسها لنقد "أرسطيات عصرنا"؟ فالعصر الحديث، كما نعرفه، له "أرسطياته" الخاصة: العلموية (Scientism) التي تعتقد أن العلم هو الطريق الوحيد للمعرفة، والحتمية (Determinism) التي ترى العالم كآلة محكومة بقوانين ضرورية، والمادية (Materialism) التي تختزل الوجود إلى مادة وحركة، وفكرة التقدم الخطي (Linear Progress) التي تؤمن بأن التاريخ يسير في اتجاه واحد نحو الأفضل.

هل هذه "المذاهب" الحديثة أقوى من الأرسطية القديمة؟ لا أعتقد ذلك. بل أعتقد أنها، في كثير من النواحي، أضعف. لأنها أعمى، وهي لا تدرك أنها "مذاهب" وليست "حقائق"، وأنها تقوم على "افتراضات غير مفحوصة" و"مقدمات لم تخضع للنقد". الغزالي، لو عاش اليوم، ربما هاجم هذه "المذاهب" بنفس الحدة التي هاجم بها أرسطية الفارابي وابن سينا. وربما كتب "تهافت الفلاسفة المعاصرين" أو "تهافت الماديين". وهذا، أيها القارئ، هو بالضبط ما أدعو إليه في هذا القسم.

في هذا القسم، سنتناول ثلاث آفاق رئيسية يمكن من خلالها "تفعيل" نقد الغزالي اليوم .**الفصل الثالث عشر** :الغزالي ضد الحتمية، حيث سنحاكم الفيزياء الحديثة (الكلاسيكية والكمومية) بنقد الغزالي للسببية .**الفصل الرابع عشر** :الغزالي وهوسرل، حيث سنقارن بين "تعليق الحكم" الغزالي و"الإيبوخي" الظاهراتي، ونبيّن أن الغزالي كان ظاهراتياً متصوفاً قبل هوسرل .**الفصل الخامس عشر** :من نقد الأرسطية إلى نقد الحداثة، حيث سنقارن الغزالي بنيتشه ودريدا، ونرى كيف يمكن لآلة نقد الغزالي أن تعمل ضد مسلمات العصر الحديث.

هذا القسم، أيها القارئ، هو الأكثر جرأة في الكتاب، لأنه يدعو إلى "استخدام" الغزالي، وليس فقط "دراسته". وهو يخرج بالفلسفة الإسلامية من متحف التاريخ إلى ساحة الحاضر، ويجعلها طرفاً فاعلاً في النقاشات الفلسفية المعاصرة، وليس مجرد تراث نعجب به أو ننكره.

الفصل الثالث عشر: الغزالي ضد الحتمية: محاكمة الفيزياء الحديثة

تمهيد الفصل: هل كانت المادة "حرة" قبل أن يكتشفها الغزالي؟

عندما نقرأ الغزالي اليوم، بعد سبعة قرون من نيوتن وقرن من أينشتاين وهايزنبرغ، ندهش من "حداثة" سؤاله عن السببية. فالغزالي قال: لا علية في الطبيعة إلا بالله، وما نسميه "قوانين الطبيعة" ليس إلا "عادة" أجراها الله، ويمكنه أن يغيرها متى شاء. هذا القول بدا "ضد العلم" و"خرافياً" في عصر نيوتن، الذي كان يؤمن بعالم آلي حتمي محكوم بقوانين ضرورية لا تتغير. لكنه بدا، في عصر ميكانيكا الكم، أقل غرابة، بل ربما أكثر توافقاً مع "روح" الفيزياء الجديدة التي تقول إن العالم على المستوى الذري ليس حتمياً، بل هو احتمالي، وأن "السببية" الكلاسيكية قد لا تنطبق على المستوى الأساسي للوجود.

هل هذا يعني أن الغزالي "تنبأ" بميكانيكا الكم؟ بالطبع لا. هذا القول سيكون مغالطة تاريخية، وسوء فهم لطبيعة العلم. الغزالي لم يكن فيزيائياً، ولم يكتشف معادلة شرودنغر، ولم يضع مبدأ عدم اليقين لهايزنبرغ. لكنه كان فيلسوفاً للحتمية واللاحتمية، وكان أول من صاغ، بشكل منهجي، "حجة" ضد الحتمية المطلقة. وهذه الحجة، أيها القارئ، ما زالت صالحة للاستخدام اليوم، وربما تكون أكثر حاجة إليها اليوم مما كانت في زمنه.

في هذا الفصل، سنتذكر أولاً نقد الغزالي للسببية الأرسطية ونظرية "العادة" التي قدمها كبديل. ثم سنعرض تصور الفيزياء الكلاسيكية النيوتونية للعالم كآلة حتمية مغلقة. ثم سنلقي نظرة على ميكانيكا الكم والثورة التي أحدثتها في مفهوم الحتمية. وسنناقش السؤال المركزي: هل يمكن لنقد الغزالي أن يفتح باباً لفهم الميكانيكا الكمية بشكل أفضل؟ ثم سنقارن بين مفهوم "العادة" عند الغزالي ومفهوم "القوانين الإحصائية" في الفيزياء الحديثة، لنرى أوجه التشابه والاختلاف. وسنختم بأطروحة الفصل: الغزالي يمنحنا "أذناً فلسفية" لسماع اللاحتمية في الطبيعة، بعيداً عن الحتمية الأرسطية والنيوتونية التي هيمنت على العقل الغربي لقرون.

المبحث الأول: تذكير بنقد الغزالي للسببية: "لا علية إلا بالله"

أولا: لماذا نقد الغزالي السببية؟

قبل أن ننتقل إلى الفيزياء الحديثة، لا بد أن نتذكر بإيجاز ما قاله الغزالي في نقد السببية. كما رأينا في الفصل الثالث، كان نقد السببية هو "قلب" مشروع الغزالي في "تهافت الفلاسفة". لم يكن هذا النقد مجرد "اعتراض" لاهوتي على الفلاسفة، بل كان "برنامجاً" لتفكيك الأرسطية بأكملها.

ما هي حجج الغزالي الأساسية ضد السببية؟

- **الاقتران لا يدل على العلية .**ما نراه في العالم هو مجرد "اقتران" بين ظاهرتين (النار والإحراق، السكين والقطع، الشمس والنهار). هذا الاقتران، مهما تكرر، لا يثبت أن هناك علاقة ضرورية بين الظاهرتين. الاقتران قد يكون مجرد "عادة" وليس "علية."

- **إمكانية تخلف المعلول عن علته** .إذا كانت العلاقة بين العلة والمعلول ضرورية، فلا يمكن أن توجد العلة ويختفي المعلول. لكن الغزالي يقول: يمكن تصور أن توجد النار ولا يحصل الإحراق. هذا التصور ممكن عقلياً، وليس فيه تناقض. فلماذا نعتقد أنه مستحيل؟ لأننا ألفنا الاقتران، والعادة لا تثبت ضرورة.
- **إمكانية وجود المعلول بدون علته** .أيضاً، يمكن تصور أن يحصل الإحراق دون نار. المثال المعروف هو معجزة إبراهيم عليه السلام: ألقي في النار فلم تحرقه. هذا ممكن عقلياً، لأنه لا تناقض في أن تحصل الظاهرة (الإحراق) بدون الشرط المعتاد (النار).
- **الإحالة إلى الله كفاعل حقيقي** .إذا لم تكن الأسباب الطبيعية فاعلة حقيقية، فمن هو الفاعل؟ الجواب: الله. الله هو الذي يخلق الإحراق عند ملامسة النار، وهو الذي يخلق البرودة عند ملامسة الثلج، وهو الذي يخلق الشبع عند الأكل. الأسباب الطبيعية ليست سوى "علامات" و"مواضعات" سنَّها الله، وليست فواعل حقيقية بذاتها.

ثانيّا: نظرية "العادة" كبديل عن العلية

من هذه الحجج، استنتج الغزالي نظريته في "العادة" (أو "العادة الإلهية"): ما نسميه "قوانين الطبيعة" ليس علاقات ضرورية، بل هو "عادة" أجراها الله، ويمكنه أن يغيرها متى شاء. هذا لا يعني أن العالم "فوضوي" أو "غير منتظم"، بل يعني أن انتظامه ليس ضرورياً بالمعنى الفلسفي، بل هو انتظام "معتاد" و"غالب"، لكنه ليس "مطلقاً". الفرق بين "الانتظام المعتاد" و"الانتظام الضروري" هو الفرق بين "العادة" و"القانون". القوانين يستحيل خرقها، أما العادة فقابلة للتغيير بإرادة من وضعها.

هذه النظرية، أيها القارئ، كانت ثورية في زمن الغزالي، وما زالت ثورية حتى اليوم. لأنها تقدم بديلاً عن "العلموية (Scientism) "التي تعتقد أن قوانين الطبيعة هي حقائق مطلقة لا تتغير. الغزالي يحترم العلم، ويعترف بأن العلماء يدرسون "عادة الله" وليس "ضرورة الطبيعة". لكنه يرفض "تقديس" قوانين الطبيعة، ويصر على أن الله قادر على خرقها في أي لحظة. هذا الموقف، كما سنرى، قد يكون أكثر توافقاً مع ميكانيكا الكم من الموقف الحتمي الكلاسيكي.

ثالثا: هل كان الغزالي "عدواً للعلم"؟

اتُهم الغزالي، قديماً وحديثاً، بأنه "عدو للعلم" و"قاتل للفلسفة". هذا الاتهام، كما حاولت أن أثبت في هذا الكتاب، ظالم وجاهل. الغزالي لم يهاجم "العلم" كمنهج لفهم الطبيعة، بل هاجم "العلموية" و"الفلسفة" كسلطة معرفية مغلقة. لقد احترم الغزالي العلم الطبيعي، وأقر بقيمة الملاحظة والتجربة في مجالهما. لكنه رفض أن يتحول العلم إلى "أيديولوجيا" تزعم أنها تمتلك الحقيقة المطلقة عن الكون، وأن قوانينها "ضرورية" و"أبدية" و "لا تقبل التغيير."

الغزالي، لو عاش اليوم، ربما كان من أشد المؤيدين "للعلم المنفتح" الذي يعترف بحدوده، والذي لا يدعي أنه يملك تفسيراً نهائياً للكون. وربما كان من أشد المنتقدين للعلموية الجديدة التي تحول العلم إلى "دين" بديل، وتقدس المنهج العلمي كطريق وحيد للمعرفة. وفي هذا، أيها القارئ ، يمكن اعتبار الغزالي "حليفاً" لفلاسفة العلم المعاصرين (مثل توماس كون وبول فايرابند وكارل بوبر) الذين نقدوا الصورة التقليدية للعلم كمعرفة موضوعية مطلقة.

المبحث الثاني: الفيزياء الكلاسيكية وعالم الحتمية: آلة نيوتن المغلقة

أولا: الثورة النيوتونية: ولادة العالم الآلي

لفهم ما هو "الجديد" في نقد الغزالي للسببية، لا بد أن نفهم ما هي "الحتمية" التي كان يهاجمها، وكيف تطورت بعد نيوتن.

إسحق نيوتن (1642-1727) هو أعظم علماء الفيزياء الكلاسيكية، وصاحب قانون الجاذبية العامة الذي فسر به حركة الكواكب والأجرام السماوية. بالنسبة لنيوتن، الكون يشبه "ساعة" دقيقة، تسير وفق قوانين رياضية ثابتة. إذا عرفنا موقع وسرعة كل جسيم في الكون في لحظة معينة، يمكننا (نظرياً) أن نتنبأ بحالته في أي لحظة مستقبلية أو ماضية. هذا هو "الجبر الكوني "(Laplacian determinism) الذي صاغه بيير سيمون لابلاس (1749-1827) بعد نيوتن.

ما هي افتراضات الحتمية الكلاسيكية؟

- **السببية المطلقة** :لكل حدث سبب، والسبب نفسه له سبب، وهكذا في سلسلة لا متناهية. وإذا عرفنا السبب، يمكننا التنبؤ بالنتيجة بيقين.
- **الزمان والمكان المطلقان** :الزمان يجري "بمفرده" بغض النظر عن الأحداث، والمكان هو "وعاء" فارغ تتحرك فيه الأجسام.
- **الو اقعية العلمية** :العالم المادي موجود "بذاته" مستقلاً عن الإدراك، والعلم يصف هذا العالم "كما هو."
- **قابلية الاختزال** :الظواهر المعقدة (الكيميائية، البيولوجية، النفسية) يمكن اختزالها في النهاية إلى حركة جسيمات مادية.

هذه الافتراضات، أيها القارئ، شكلت "أرسطية جديدة" للعصر الحديث. لقد سيطرت على الفكر الغربي لقرنين من الزمان، وخلقت "سلطة معرفية" لا تقل جموداً عن سلطة الكنيسة في العصور الوسطى. أي شخص يشكك في هذه الافتراضات كان يعتبر "جاهلاً" أو "خرافياً" أو "عدواً للعلم". وهذا هو بالضبط ما كان يفعله الغزالي مع أرسطية الفارابي وابن سينا، وما كان يمكنه أن يفعله مع هذه العلموية الجديدة لو عاش في عصر نيوتن.

ثانيًا: لماذا كانت الحتمية النيوتونية "مغرية" فلسفياً؟

لكن لماذا كانت الحتمية النيوتونية بهذا "الإغراء" وبهذه "القوة"؟ هناك عدة أسباب:

- **النجاحات المذهلة للفيزياء النيوتونية** .تنبأ نيوتن بحركة الكواكب بدقة عالية، وفسر ظاهرة المد والجزر، وفتح الباب أمام الثورة الصناعية. هذا "النجاح" جعل الناس يعتقدون أن الحتمية "صحيحة" و"مثبتة" علمياً.
- **التو افق مع "العقلانية" الفلسفية** .ديكارت، وكانط، وهيغل، كلهم كانوا "حتميين" بدرجات متفاوتة. العقلانية الفلسفية، منذ أرسطو، كانت تميل إلى الاعتقاد بأن العالم يجب أن يكون مفهوماً، وأن العقل يجب أن يكون قادراً على الوصول إلى قوانينه. والحتمية النيوتونية قدمت هذه "القوانين" بشكل رياضي دقيق.
- **الوعد بـ"السيطرة على الطبيعة** ."إذا كانت الطبيعة محكومة بقوانين ثابتة، يمكننا أن نتعلم هذه القوانين، ثم نستخدمها لتسخير الطبيعة وتسخيرها لخدمتنا. هذا الوعد كان قوياً جداً في عصر النهضة والتنوير.

لكن هذه "القوة" و"الإغراء"، كما سنرى، كانت أيضاً "نقطة ضعف" الحتمية النيوتونية. لأنها جعلتها "وثوقية" لا تقبل النقاش، وجعلت العلم "صنماً" جديداً بدلاً من أداة للبحث. الغزالي، لو عاش في هذا العصر، ربما كان يهاجم هذه العلموية بنفس الحدة التي هاجم بها أرسطية الفارابي وابن سينا. وربما كتب "تهافت العلماووين" أو "تهافت الماديين."

ثالثا: الغزالي ضد الحتمية الكلاسيكية: ماذا كان سيقول؟

لنتخيل، أيها القارئ، أن الغزالي عاش في القرن الثامن عشر، وقرأ كتب نيوتن ولابلاس. ماذا كان سيقول لهم؟

أولاً، كان سيقول: "كيف تعرفون أن قانون الجاذبية العامة 'ضروري'؟ هل لاحظتم كل الأجسام في كل الأزمان؟ أم أنكم استنتجتم هذه القانون من ملاحظات محدودة ثم عممتموه على الكون كله؟ هذا هو بالضبط خطأ الفلاسفة الذين نقدتهم: ظنوا أن الاقتران المشاهد يدل على العلية الضرورية."

ثانياً، كان سيقول: "أنتم تتصورون الكون كآلة، والآلة تحتاج إلى صانع. من صنع هذه الآلة؟ وكيف تطمئنون إلى أن الصانع لا يمكنه أن يغير تشغيلها؟ إله نيوتن هو 'مهندس' الكون، لكنه ليس إلهاً حياً يفعل ما يشاء. أنتم تحصرون قدرة الله في قوانين وضعتموها أنتم."

ثالثاً، كان سيقول: "أنتم تزعمون أن العلم هو الطريق الوحيد للمعرفة، وأن ما لا يمكن قياسه وتجريبه هو غير موجود أو غير مهم. هذا هو 'التهافت' الجديد. من قال لكم أن المادة هي كل شيء؟ أليس هناك روح، ونفس، وإرادة، وحب، وخير، وجمال، وقداسة؟ هذه الأمور لا تختزل إلى حركة جسيمات، وهي مع ذلك جوهر الحياة الإنسانية."

هذه "الأسئلة الغزالية"، أيها القارئ، لم تفقد قوتها اليوم. بل ربما أصبحت أكثر إلحاحاً بعد أن أظهرت ميكانيكا الكم أن العالم على المستوى الأساسي ليس حتمياً ولا يمكن التنبؤ به بيقين. وهذا يقودنا إلى المبحث التالي.

المبحث الثالث: ميكانيكا الكم والثورة في مفهوم الحتمية

أولا: ما الذي غيرته ميكانيكا الكم؟

في بداية القرن العشرين، حدثت ثورة في الفيزياء غيرت كل شيء. ميكانيكا الكم (Quantum Mechanics) التي أسسها ماكس بلانك، ونيلز بور، وفيرنر هايزنبرغ، وإرفين شرودنغر، وبول ديراك، أظهرت أن العالم على المستوى الذري لا يخضع للحتمية الكلاسيكية. بدلاً من ذلك، هو عالم "احتمالات" و "لاحتمية" و"عدم قابلية للتنبؤ المطلق."

أهم مبادئ ميكانيكا الكم التي تمس قضية الحتمية:

- **مبدأ عدم اليقين لهايزنبرغ** :لا يمكننا أن نعرف بدقة في نفس الوقت موقع وسرعة جسيم دون ذري. كلما دقت معرفتنا بالموقع، قلت دقتنا في معرفة السرعة، وبالعكس. هذا ليس نتيجة "قصور" في أدوات القياس، بل هو "خاصية" للواقع نفسه. الطبيعة، على المستوى الأساسي، "غير محددة (Indeterminate) "وليست محكومة بقوانين حتمية.

- **اللاحتمية الجوهرية :(Intrinsic Indeterminism)** في ميكانيكا الكم، يمكننا أن نحسب "احتمال" وجود جسيم في مكان معين، لكن لا يمكننا التنبؤ بمكانه "بيقين". هذا الاحتمال ليس مجرد "جهل" منا بقوانين أعمق، بل هو "جوهر" الواقع. الله، كما قال أينشتاين (وهو كان يرفض هذا الرأي)، لا يلعب بالنرد. لكن ميكانيكا الكم تقول إنه ربما يلعب بالنرد بالفعل.
- **الإلكترون لا يدور حول النواة في "مدار" محدد، بل في "سحابة احتمالية ."لا يمكننا أبداً أن نعرف أين سيكون الإلكترون** في لحظة معينة، يمكننا فقط أن نحسب "احتمال" وجوده في منطقة معينة.

هذه المبادئ، أيها القارئ، صدمت الفيزيائيين والفلاسفة على السواء. أينشتاين نفسه، أحد مؤسسي ميكانيكا الكم، رفض هذه اللاحتمية، وقال عبارته الشهيرة: "الله لا يلعب بالنرد". لكن التجارب أظهرت أن ميكانيكا الكم صحيحة، وأن الحتمية الكلاسيكية لا تنطبق على المستوى الذري. لذلك، اضطر الفيزيائيون إلى تغيير مفهومهم عن "السببية" و"الحتمية."

ثانيّا: جدال أينشتاين وبور: هل يمكن لله أن يلعب بالنرد؟

الجدال بين ألبرت أينشتاين ونيلز بور حول ميكانيكا الكم هو من أشهر الجدالات في تاريخ العلم. أينشتاين كان يؤمن بـ"الواقعية" و"الحتمية". كان يعتقد أن العالم له "واقع" مستقل عن الملاحظة، وأن هذا الواقع محكوم بقوانين حتمية يمكن اكتشافها. لذلك، رفض "اللاحتمية" الكمومية، واعتبر أن ميكانيكا الكم غير "كاملة"، وأن هناك "متغيرات خفية (Hidden Variables) "لو عرفناها، لاستطعنا التنبؤ بيقين بسلوك الجسيمات.

أما بور، فكان يؤمن ب "اللاحتمية الجوهرية". كان يعتقد أن ميكانيكا الكم "كاملة"، وأن "عدم اليقين" ليس نقصاً في معرفتنا، بل هو خاصية للواقع نفسه. العالم على المستوى الذري "احتمالي" وليس "حتمياً". والتجارب أظهرت أن بور كان على صواب، وأينشتاين كان على خطأ. معظم الفيزيائيين اليوم يقبلون اللاحتمية الكمومية كحقيقة عن العالم.

ما علاقة هذا الجدال بالغزالي؟ الغزالي كان يقول إن "العالم" ليس محكوماً بضرورة عقلية، وأن ما نسميه "قوانين الطبيعة" هو مجرد "عادة" أجراها الله. أينشتاين كان "حتمياً" مثل أرسطو ونيوتن، يؤمن بأن "الله لا يلعب بالنرد". بور كان أقرب إلى الغزالي (دون أن يعرفه بالطبع)، لأنه قبل "اللاحتمية" و"عدم اليقين" كخصائص للواقع. هذا لا يعني أن الغزالي "تنبأ" بميكانيكا الكم، لكنه يعني أن حدس الغزالي الفلسفي حول "لاحتمية" العالم كان أقرب إلى "روح" الفيزياء الحديثة من "روح" الفيزياء الكلاسيكية.

ثالثا: هل يمكن لنقد الغزالي أن يفتح باباً لفهم ميكانيكا الكم؟

السؤال المركزي في هذا المبحث: هل يمكن أن يساعدنا نقد الغزالي للسببية على فهم ميكانيكا الكم بشكل أفضل؟ أم أن الموقفين مختلفان جذرياً؟

من جهة التشابه :كلا الموقفين يرفضان "الحتمية المطلقة" و"السببية الضرورية". الغزالي يقول إن العلاقة بين النار والإحراق ليست ضرورية عقلية. ميكانيكا الكم تقول إن العلاقة بين سبب محتمل ونتيجة محتملة ليست ضرورية بل احتمالية. كلا الموقفين يفتحان الباب أمام "عالم مفتوح" و"مستقبل غير محدد سلفاً."

من جهة الاختلاف :الغزالي يحيل اللاحتمية إلى "إرادة الله الحرة". الله يمكنه أن يخلق إحراقاً بدون نار، أو ناراً بدون إحراق، في أي لحظة. أما ميكانيكا الكم، فتحيل اللاحتمية إلى "طبيعة العالم" نفسها. لا يوجد "فاعل خارجي" (الله) يقرر متى يحدث الإلكترون هنا

أو هناك، بل الإلكترون نفسه "غير محدد" إلا عند القياس. هذا فرق كبير. الغزالي "لاحتمي لاهوتي(Theological Indeterminist) "، وميكانيكا الكم "لاحتمي طبيعي.(Natural Indeterminist) "

إذاً، هل الغزالي "فيزيائي كمومي" قبل عصره؟ لا، بالطبع لا. لكنه قدم "فلسفة للاحتمالية" و"نقداً للحتمية" يمكن أن يكون مفيداً في فهم الآثار الفلسفية لميكانيكا الكم. فمثلاً، عندما نقرأ هايزنبرغ يقول إن "مبدأ عدم اليقين" ليس نتيجة نقص معرفتنا، بل هو خاصية للواقع نفسه، يمكننا أن نتذكر الغزالي يقول إن "العادة" ليست ضرورة، وإن العالم ليس مقفلاً بقوانين حتمية. كلا الرجلين يفتحان الباب أمام "عالم مفتوح" و "لا نهائي" و"غير متوقع."

المبحث الرابع: "العادة" الغزالية و"القوانين الإحصائية" في الفيزياء الحديثة

أولا: ما هي القوانين الإحصائية؟

في الفيزياء الكلاسيكية، كانت القوانين "حتمية .(Deterministic) "قانون الجذب العام لنيوتن يحدد بدقة قوة الجذب بين جسمين، ويعطيك نتيجة واحدة. في ميكانيكا الكم، القوانين "إحصائية .(Statistical) "معادلة شرودنغر تعطيك "احتمال" وجود الإلكترون في منطقة معينة، وليس موقعاً محدداً. هذا التحول من "اليقين" إلى "الاحتمال" كان ثورياً.

ما هي دلالة القوانين الإحصائية فلسفياً؟

- **التخلي عن فكرة "السببية المطلقة ."**لا يمكننا القول إن حدثاً معيناً (مثلاً، اضمحلال نواة ذرية) له "سبب" محدد يمكن اكتشافه. يمكننا فقط حساب "احتمال" اضمحلالها في فترة زمنية معينة. هذا يعني أن العالم، على المستوى الأساسي، ليس "ميكانيكياً" بالمعنى الكلاسيكي.
- **العودة إلى "الاحتمال" كفئة أساسية .**في الفلسفة الكلاسيكية، كان "الاحتمال" يعتبر علامة على "الجهل". كنا نحسب الاحتمالات لأننا لا نعرف كل المتغيرات. أما في ميكانيكا الكم، فالاحتمال "جوهر" العالم، وليس نتيجة جهلنا. هذا هو التحول الكوبرنيكي في نظرية المعرفة.
- **التساؤل عن "الواقعية ."**إذا كان العالم محكوماً بقوانين إحصائية، فما معنى أن نقول إن الإلكترون "موجود" في مكان محدد قبل أن نقيسه؟ بعض فلاسفة الفيزياء (مثل بور) قالوا إن الإلكترون "غير محدد" قبل القياس. وهذا "اللا تحديد" يقربنا من "العادة الغزالية" التي قالت إن الأشياء لا تملك "طبائع" ثابتة، بل هي "مخلوقة" في كل لحظة.

ثانيًا: أوجه التشابه بين "العادة" الغزالية و"القوانين الإحصائية"

لنقارن، أيها القارئ، بين نظريتين تبدوان متباعدتين زمنياً وفلسفياً، لكنهما تشتركان في رفض "الحتمية المطلقة:"

نظرية العادة عند الغزالي:

- قوانين الطبيعة ليست ضرورية، بل هي "عادة" أجراها الله.
- العادة مطردة في الغالب، لكنها قابلة للخرق (المعجزة).
- لا يمكن التنبؤ بيقين بحدوث شيء في المستقبل، لأن الله قد يغير عادته.

- التكرار لا يثبت العلية الضرورية، بل يثبت مجرد "اقتران معتاد."

القوانين الإحصائية في ميكانيكا الكم:

- قوانين الطبيعة ليست حتمية، بل هي إحصائية (احتمالية).
- القوانين الإحصائية مطردة في الغالب (على عدد كبير من الحالات)، لكنها لا تحدد سلوك حالة فردية.
- لا يمكن التنبؤ بيقين بسلوك جسيم دون ذري (مثل موضع الإلكترون)، بل يمكن فقط حساب الاحتمالات.
- التكرار لا يثبت "سببية" بالمعنى الكلاسيكي، بل يثبت "انتظاماً إحصائياً."

أوجه التشابه، كما ترى، ملفتة. كلا النظريتين ترفضان "اليقين" و"الضرورة" في التنبؤ بالطبيعة. كلا النظريتين تقولان إن "التكرار" لا يثبت "العلية" بالمعنى الميتافيزيقي. كلا النظريتين تفتحان الباب أمام "عالم مفتوح" و "لاحتمي". وهذا التشابه، أيها القارئ، هو ما يجعل قراءة الغزالي اليوم "مثمرة" لفلسفة العلم.

ثالثا: أوجه الاختلاف: الله عند الغزالي، الطبيعة عند ميكانيكا الكم

لكن لا نغفل الاختلافات الجوهرية، وإلا وقعنا في مغالطة "تنبأ الغزالي بميكانيكا الكم". هذه الاختلافات هي:

- **مصدر اللاحتمية** :عند الغزالي، مصدر اللاحتمية هو "إرادة الله الحرة". الله يخلق العالم في كل لحظة، ويمكنه أن يغير عادته في أي لحظة. عند ميكانيكا الكم، مصدر اللاحتمية هو "طبيعة الواقع" نفسه. الإلكترون "غير محدد" قبل القياس، وليس هناك "فاعل خارجي" يقرر مكانه.
- **القدرة على التنبؤ** :عند الغزالي، لا يمكن التنبؤ مطلقاً بخرق العادة (المعجزة)، لأنه خرق الإرادة الإلهية الحرة. عند ميكانيكا الكم، يمكننا التنبؤ بـ"احتمالات" حدوث الأحداث، حتى لو كنا لا نستطيع التنبؤ بحدث فردي. هذا فرق كبير بين "لاحتمية مطلقة" (الغزالي) و "لاحتمية إحصائية" (ميكانيكا الكم).
- **دور المراقب** :في ميكانيكا الكم، تلعب "عملية القياس" دوراً حاسماً في "تحديد" الواقع (انهيار دالة الموجة). أما عند الغزالي، فالله هو "المراقب المطلق"، والإنسان ليس له دور مماثل.

إذاً، ماذا نستنتج؟ نستنتج أن تشابه "الروح" لا يعني تشابه "المضمون". الغزالي يقدم "فلسفة للاحتمالية" مستندة إلى الإرادة الإلهية. وميكانيكا الكم تقدم "فيزياء للاحتمالية" مستندة إلى طبيعة الواقع. لكن كليهما، معاً، يقوضان "الحتمية المطلقة" التي هيمنت على الفكر الغربي لقرون. وهذا "التقويض" هو الذي يهمنا هنا.

المبحث الخامس: هل يمكن أن نكون "غزاليين" في فيزياء اليوم؟

أولا: نقد العلموية: درس الغزالي لعصر العلم

العلموية(Scientism) ، أيها القارئ، هي مذهب يقول إن العلم (الفيزياء أساساً) هو الطريق الوحيد الموثوق به للمعرفة، وإن كل المعارف الأخرى (الدينية، الفلسفية، الأدبية، الفنية) إما أن تختزل إلى العلم، أو أنها مجرد "تعبيرات ذاتية" لا قيمة معرفية لها. هذا المذهب، الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بدأ يتراجع الآن بفضل فلاسفة العلم (مثل توماس كون وبول فايرابند) وفلاسفة اللغة (مثل فيتغنشتاين)، لكنه ما زال قوياً في بعض الأوساط الأكاديمية والشعبية.

الغزالي، لو عاش اليوم، كان سيكون "ناقداً" قاسياً للعلموية. لأنه كان سيقول لهم: "أنتم تحولون العلم إلى 'دين' جديد، تقدسون المنهج العلمي كأنه 'معصوم'، وتستبعدون كل ما لا يمكن قياسه وتجريبه. هذا هو 'التهافت' الجديد. لقد فعل الفلاسفة من قبلكم الشيء نفسه مع العقل الأرسطي، ونقضت عليهم. وسأنقض عليكم أيضاً."

كيف يمكن أن يكون الغزالي "ناقداً" للعلموية اليوم؟

- **بالتذكير بأن العلم "منهج" وليس "حقيقة".** العلم يقدم "نماذج" و"نظريات" و"تفسيرات" للظواهر، لكنه لا يقدم "اليقين المطلق". قوانين العلم تتغير وتتطور، وما نعتقده "صحيحاً" اليوم قد يكون "خاطئاً" غداً. هذا التواضع المعرفي، الذي يفتقر إليه العلمويون، هو جوهر النقد الغزالي.
- **بالسؤال عن "مقدمات" العلم.** العلموية تفترض أن العالم "موجود" مستقل عن الإدراك، وأن العقل البشري قادر على فهمه، وأن الحواس يمكن الوثوق بها، وأن المنطق الرياضي صحيح. هذه "مقدمات" لا يمكن إثباتها بالعلم نفسه، لأنها "شروط" إمكان العلم. الغزالي يسأل: كيف تعرفون أن هذه المقدمات صحيحة؟ ومن أين لكم هذا اليقين؟
- **بفتح الباب أمام "معارف" أخرى.** الغزالي لا ينكر قيمة العلم، لكنه يرفض أن يكون العلم "المعيار" الوحيد للمعرفة. هناك معرفة قلبية، وذوقية، وكشفية، وحدسية. هذه المعارف لا تقل "يقيناً" عن المعرفة العلمية في مجالها، بل قد تكون أعمق وأشمل. هذا "التعددية المعرفية (Epistemic Pluralism) "هي ما يحتاجه الفكر المعاصر لمواجهة العلموية.

ثانيًا: الغزالي في عصر الذكاء الاصطناعي والمحاكاة الحاسوبية

هل يمكن للغزالي أن يقول شيئاً عن "الذكاء الاصطناعي" و"المحاكاة الحاسوبية" لو عاش اليوم؟ ربما نعم. تخيل الغزالي وهو يسمع عن "العالم الافتراضي" و"الحلم الرقمي" الذي نعيشه اليوم. كان سيقول: "ألم أقل لكم إن الحواس تخدعنا؟ ها أنتم اليوم تصنعون عوالم افتراضية أكثر إقناعاً من العالم الحقيقي، وتجعلون الناس يعيشون فيها. أليس هذا دليلاً على أن 'العالم' الذي نراه قد يكون وهماً؟"

لكن الغزالي لم يكن ليرتاح إلى "العالم الرقمي". لأنه يعلم أن هذا العالم هو "خلق إنساني"، محكوم بقوانين وضعها البشر. وإذا كان البشر يستطيعون خلق "عوالم وهمية" كهذه، فكيف بالله الذي خلق "العالم الحقيقي"؟ هذا لا يقلل من "المعجزة الإلهية"، بل يزيدها عظمة. كما أنه لا يقلل من قيمة "العلم" البشري، بل يضعه في سياقه الصحيح: كجهد إنساني لفهم خلق الله، وليس كبديل عنه.

ثالثا: الغزالي في زمن الأزمة البيئية: نقد فكرة "السيطرة على الطبيعة"

واحدة من أخطر نتائج العلموية الحديثة هي فكرة أن "الإنسان سيد الطبيعة ومالكها". هذه الفكرة، التي صاغها ديكارت صراحة في "مقال في المنهج"، كانت الأساس الأيديولوجي للثورة الصناعية والتكنولوجيا الحديثة. لكنها أدت أيضاً إلى "الأزمة البيئية" التي نعيشها اليوم: التغير المناخي، التلوث، انقراض الأنواع، استنزاف الموارد.

الغزالي، الذي كان يؤمن بأن "العالم" آية من آيات الله، وليس "مادة خام" للاستغلال، كان سيعارض هذه الفكرة بشدة. كان سيقول: "الطبيعة ليست 'آلة' صماء يمكنكم التعامل معها كيفما شئتم. الطبيعة هي 'خلق الله'، وهي 'مقدسة' بقداسة خالقها. إذا أسأتم استخدامها، ستعاقبكم، ليس لأنها 'غاضبة'، بل لأنكم خالفتم 'سنة الله' التي أجراها في خلقه."

هذا "التقديس" للطبيعة، أيها القارئ، ليس "خرافة" أو "وثنية". بل هو "احترام" للخالق من خلال احترام خلقه. وقد يكون هذا الموقف هو ما ينقذ البشرية من التدمير الذاتي. فالعلم والتكنولوجيا وحدها لا تستطيع حل الأزمة البيئية، لأنها جزء من المشكلة. نحتاج إلى "تغيير في الوعي" و"تحول في القيم"، وهذا التغيير قد يجده البعض في "الروحانية" و"التقديس" و"الإيمان". والغزالي، فيلسوف "الإيمان الذي يمر عبر الشك"، قد يكون مرشداً في هذا الطريق.

أطروحة الفصل: لا يمكن القول إن الغزالي "تنبأ" بميكانيكا الكم، فهذا القول سيكون مغالطة تاريخية. لكن يمكن القول إن فلسفة الغزالي تمنحنا "أذناً فلسفية" حساسة لسماع اللاحتمية في الطبيعة، بعيداً عن الحتمية الأرسطية والنيوتونية التي هيمنت على العقل الغربي لعدة قرون

نعود إلى أطروحة هذا الفصل، بعد أن طوفنا في الفيزياء الكلاسيكية والكمومية، وفي نقد الغزالي للسببية. الغزالي ليس "فيزيائياً"، ولا يحتاج إلى أن يكون كذلك. قوته ليست في "التنبؤ" بالاكتشافات العلمية، بل في "فتح آفاق فلسفية" تسمح برؤية العالم بشكل مختلف. هذا "الرؤية المختلفة" هي ما يسميه الفلاسفة "البراديغم (Paradigm) "أو "إطار المعرفة". الغزالي قدم "إطاراً" للتفكير حول الطبيعة والسببية والاحتمالية، يختلف جذرياً عن الإطار الأرسطي والنيوتني. وهذا الإطار، رغم أنه لم يُصغ في لغة الرياضيات، إلا أنه أكثر توافقاً مع "روح" الفيزياء الحديثة (الكمومية) من الإطارات الحتمية السابقة.

الغزالي، بهذا المعنى، هو "حليف" للفيزياء الحديثة ضد العلموية الكلاسيكية. ليس لأنه "أثبت" صحة ميكانيكا الكم، بل لأنه "حرر" العقل من اغتراب الحتمية. هذا التحرير، أيها القارئ، هو "الغذاء الروحي" الذي تحتاجه الفلسفة والعلوم اليوم، في زمن "أزمة اليقين" و"العودة إلى الاحتمال" و"الاعتراف بالحدود."

مراجع الفصل الثالث عشر:

المصادر الأساسية (الغزالي ونقد السببية):

- **Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, trans. Marmura (2000), Discussion 17 ("On Causality").** النص الأساسي لنقد الغزالي للسببية.
- **Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, ed. Çubukçu and Atay (1962).** للصيغة الكلامية لنظرية العادة.

المصادر الأساسية (فلسفة الفيزياء والحتمية):

- **Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica (Mathematical Principles of Natural Philosophy)*, trans. I. Bernard Cohen (Berkeley: University of California Press, 1999).** النص الأساسي للفيزياء الكلاسيكية.
- **Pierre Simon Laplace, *A Philosophical Essay on Probabilities*, trans. F. W. Truscott and F. L. Emory (New York: Dover, 1951).** للصيغة الكلاسيكية للحتمية اللابلاسية.
- **Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science* (New York: Harper & Row, 1958).** لعرض فلسفي لميكانيكا الكم ومبدأ عدم اليقين.
- **Niels Bohr, *Atomic Physics and Human Knowledge* (New York: Wiley, 1958).** لموقف بور من اللاحتمية والواقعية.
- **Albert Einstein, *Out of My Later Years* (New York: Philosophical Library, 1950).** لموقف أينشتاين من ميكانيكا الكم ونقده للاحتمالية.

الدراسات الثانوية:

- **Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).** لنظرية "البراديغم" ونقد الصورة التقليدية للعلم.
- **Paul Feyerabend, *Against Method* (London: Verso, 1975).** لنقد العلموية والدعوة إلى "الفوضوية المعرفية."
- **Bas C. van Fraassen, *The Scientific Image* (Oxford: Oxford University Press, 1980).** لنظرية "الواقعية البنائية" وموقف معتدل من العلم.
- **John Polkinghorne, *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship* (New Haven: Yale University Press, 2007).** لدراسة العلاقة بين ميكانيكا الكم واللاهوت.
- **Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (2009), Chapter 7 ("Causality").** للربط بين نقد الغزالي للسببية ونقاشات فلسفة العلم المعاصرة.
- **نصر حامد أبو زيد، *فلسفة الغزالي بين التأويل والنقد* (2004)، الفصل الخاص بـ"نقد السببية".** لقراءة عربية معاصرة.

الفصل الرابع عشر: الغزالي وهوسرل: الظاهراتية قبل الظاهراتية

تمهيد الفصل: في معنى "تعليق العالم"

لنبدأ هذا الفصل، أيها القارئ، بتأمل لحظة نادرة في تاريخ الفلسفة: لحظة يقرر فيها فيلسوف أن "يعلق" حكمه على العالم، أن يوقف ثقته التلقائية في وجود الأشياء، أن يعود إلى "الأشياء نفسها" قبل أن تتلوّث بالنظريات والتفسيرات الجاهزة. هذه اللحظة هي جوهر "الظاهراتية (Phenomenology) "التي أسسها إدموند هوسرل (1859-1938) في بداية القرن العشرين. هوسرل دعا الفلاسفة إلى "الإيبوخي (Epoché) "و"تعليق الحكم (Suspension of Judgment) "على وجود العالم الخارجي، من أجل العودة إلى "الوعي" و"الظواهر" كما تظهر بذاتها.

لكن هذه اللحظة، أيها القارئ، ليست "اختراعاً" هوسرلياً. بل هي لحظة قديمة قدم الفلسفة نفسها. الشكوكيون اليونان (البيّرونيون) مارسوا "الإيبوخي" كطريق إلى "الطمأنينة .(Ataraxia) "أوغسطينوس مارس "الشك" كطريق إلى الله. والغزالي، قبل هوسرل بتسعة قرون، مارس "تعليق الحكم" بشكل لم يسبقه إليه أحد، وصولاً إلى "النور القلبي" الذي هو أعلى درجات اليقين.

في هذا الفصل، سنقارن بين "الإيبوخي" الهوسرلي و"الشك" الغزالي. سنرى كيف أن كلاً من الفيلسوفين "يعلق" العالم الخارجي، ويعود إلى "الوعي" (هوسرل) أو "القلب" (الغزالي)، ثم يحاول إعادة بناء المعرفة من نقطة الصفر. وسنكتشف أن الغزالي، في بعض النواحي، كان "أكثر جذرية" من هوسرل، لأنه شكك في "الوعي" نفسه (العقل)، بينما هوسرل توقف عند "الوعي القصدي" كنقطة ارتكاز لا يمكن تعليقها. وسنختم بأطروحة الفصل: الغزالي كان "ظاهراتياً متصوفاً" قبل هوسرل، وهذه "الظاهراتية المتصوفة" قد تكون أكثر عمقاً من الظاهراتية العلموية، لأنها تترك الباب مفتوحاً على "اللانهائي" و"الغيب" و"الإلهي."

المبحث الأول: الظاهراتية الهوسرلية: تعريف ومبادئ

أولا: شعار هوسرل: "إلى الأشياء نفسها"

لكي نفهم العلاقة بين الغزالي وهوسرل، لا بد أن نتعرف أولاً على "الظاهراتية (Phenomenology) "باختصار. إدموند هوسرل، فيلسوف ألماني، كان يريد أن يؤسس "علماً صارماً" للفلسفة، يكون بديلاً عن العلموية السطحية التي سادت في عصره. كان يريد أن يعيد الفلسفة إلى "الأشياء نفسها (Zu den Sachen selbst) "، أي إلى "الظواهر (Phenomena) "كما تظهر في الوعي، قبل أن تفسرها النظريات العلمية أو الفلسفية.

ما هو "الظهور(Phenomenon) "؟ الظهور، عند هوسرل، ليس "مظهراً" مقابل "جوهر" (كما في الفلسفة التقليدية). بل الظهور هو "ما يظهر" للوعي، والوعي هو دائماً "وعي بشيء". هذه العلاقة بين الوعي وموضوعه هي ما يسميه هوسرل "القصدية". (Intentionality) الوعي، في جوهره، ليس "صندوقاً" مغلقاً يحتوي على أفكار، بل هو "انفتاح" على العالم.

مشكلة هوسرل :العلم الحديث، والموقف الطبيعي (Natural Attitude) في الحياة اليومية، يفترضان أن "العالم" موجود "بذاته" مستقلاً عن الوعي. هذا الافتراض، عند هوسرل، هو "تحيز" و"مقدمة غير مفحوصة". يجب أن نضع هذا الافتراض "بين قوسين " (Bracketing)، وننظر إلى "الظواهر" كما تظهر في الوعي، دون أن نحكم بوجودها أو عدم وجودها في العالم الخارجي. هذا هو "الإيبوخي.(Epoché) "

ثانيًا: الإيبوخي: تعليق الحكم على وجود العالم

"الإيبوخي "(من اليونانية ἐποχή ، وتعني "وقف" أو "تعليق") هو "الأداة" المنهجية الأساسية في الظاهراتية. باختصار، الإيبوخي يعني :**أن نوقف حكمنا التلقائي على وجود الأشياء في العالم الخارجي، ونكتفي بوصف "الظواهر" كما تظهر في الوعي.**

مثال توضيحي :أنا الآن أنظر إلى شجرة. في "الموقف الطبيعي"، أفترض أن هناك "شجرة" موجودة في العالم الخارجي، مستقلة عن إدراكي لها. لكن في الظاهراتية، "أعلق" هذا الافتراض. لا أهتم بـ"هل الشجرة موجودة خارج ذهني أم لا؟" بل أهتم بـ"كيف تظهر الشجرة في وعيي؟" ما هي خصائص هذه "الظاهرة" (الشجرة كما أراها الآن)؟ هذا التحول من "الوجود" إلى "الظهور" هو جوهر المنهج الظاهراتي.

ماذا يتبقى بعد الإيبوخي؟ يتبقى "الوعي القصدي .(Intentional Consciousness) "حتى لو علقت وجود العالم الخارجي، فإن "وعيي بالعالم" يبقى موجوداً. أنا أعي شيئاً ما، حتى لو كان هذا الشيء وهماً أو حلماً. هذا "الوعي" هو "الحقل الظاهراتي" الذي يجب دراسته بدقة ووصفه دون تحيز.

ثالثا: الحدس الماهوي :(Wesensschau) كيف نصل إلى الجواهر؟

بعد أن "علق" هوسرل العالم الخارجي، وعاد إلى "الوعي القصدي"، كيف يمكنه الوصول إلى "الماهيات (Essences) "أو "الجواهر " (Wesen)؟ هذا هو دور "الحدس الماهوي .(Eidetic Intuition) "الحدس الماهوي هو قدرة الوعي على "رؤية" الماهيات مباشرة، من خلال تنويع الحالات الجزئية تخيلياً، والوصول إلى "الثابت" و"الضروري."

مثال :تخيل مثلثاً. غير ألوانه، أحجامه، زواياه، لكنه يبقى مثلثاً. هذه "المثلثية" هي "ماهية" المثلث. تراها بالحدس المباشر، وليس بالاستدلال المنطقي.

هذا "الحدس الماهوي"، أيها القارئ، يشبه إلى حد كبير "النور القلبي" عند الغزالي، وإن اختلف السياق والغاية. فكلاهما "رؤية" مباشرة للحقيقة، بلا واسطة. الفرق أن هوسرل يحصر هذا "الحدس" في مجال "الماهيات" العقلية (كالعدد، المثلث، اللون)، بينما الغزالي يوسعه ليشمل "الحقائق الإلهية" و"أسرار الوجود". سنتوسع في هذه المقارنة في المبحث التالي.

المبحث الثاني: الغزالي والإيبوخي: تعليق الحكم عند الغزالي

أولا: الشك الغزالي إيبوخي منهجي

إذا قرأنا "المنقذ من الضلال" من منظور ظاهراتي، سندرك فوراً أن الغزالي كان يمارس "إيبوخياً" حقيقياً قبل هوسرل بتسعة قرون. فالغزالي "يعلق" ثقته في الحواس، وفي العقل، وفي العلوم المتداولة، من أجل العودة إلى "اليقين" الأول. هذا "التعليق" ليس شكاً سلبياً أو مدمراً، بل هو "تطهير" للوعي من المقدمات غير المفحوصة.

دعنا نقرأ نص الغزالي في "المنقذ" بعين هوسرلية:

" ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات. فقلت: الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليَّات ، وهي الحسيات والضروريات ، فلا بد من إحكامها أولاً لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات ، وأماني من الغلط في الضروريات ، من جنس أماني الذي كان من قَبلُ في التقليديات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات ، أم هو أمان محققٌ لا غدر فيه ولا غائلة له؟ فأقبلت بجد بليغ أتأمل المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ، فانتهي بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً ، وأخذت تتسع للشك فيها وتقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ؟ وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم ، بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة (واحدة) بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم يكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته.

فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات ، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً. فقالت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى ، كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الإدراك ، لا يدل على استحالته. فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالمنام ، وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أموراً ، وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؛ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك [التي أنت فيها] ؛ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها.

فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل. فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ؛ ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله [تعالى] الواسعة ".

هذا النص، أيها القارئ، يصف "إيبوخياً" عملياً: تعليق الحكم على "العلوم الظاهرة" (وهي ما يسميه هوسرل "الموقف الطبيعي" و"العلم الطبيعي")، ثم العودة إلى "العقل" (أي الوعي)، ثم الشك في العقل نفسه، ثم الوصول إلى "نور الله" الذي هو "حدس ماهوي" بالمعنى الأوسع.

ثانيًا: ما الذي يعلق عليه الغزالي حكمه؟

لنحاول أن نطبق "الإيبوخي" الغزالي بشكل منهجي، كما طبقها هوسرل. نرى أن الغزالي يعلق حكمه على:

- **العالم الخارجي والحواس** :يعلق اعتقاده بأن الحواس تخبره بالحقيقة، لأنها تخدعه كثيراً (السراب، الحلم، رؤية الكوكب صغيراً).

- **العقل والبديهيات :**يعلق اعتقاده بأن العقل لا يخطئ، لأن هناك "مرتبة أعلى" (النبوة والكشف) قد تظهر له بطلان ما يراه بديهياً اليوم. هذا هو "تعليق الحكم" الأكثر جذرية، والذي لم يصل إليه هوسرل أو ديكارت تماماً.
- **علوم عصره (الفقه، الكلام، الفلسفة، الباطنية) :**يعلق الاعتقاد بأن هذه العلوم تمنحه اليقين، لأنها كلها قامت على مقدمات غير مفحوصة.

ماذا يتبقى بعد هذا التعليق الغزالي؟ يتبقى شيئان: أولاً، "الوعي بالأزمة" والشك والحيرة. هذا الوعي هو "الحقل الظاهراتي" عند الغزالي. ثانياً، "القلب" الذي هو مستعد لتلقي "النور الإلهي". وهذا هو الفرق الجوهري عن هوسرل: هوسرل يتبقى له "الوعي القصدي (Intentional Consciousness) "فقط، بينما الغزالي يتبقى له "القلب" الذي هو "وعي متجاوز "(Transcendental Consciousness) ينتظر هبة خارجية. هذا الفرق، كما سنرى، هو جوهر "الظاهراتية المتصوفة" للغزالي.

ثالثا: الفرق بين الإيبوخي الغزالي والإيبوخي الهوسرلي

لنقارن الآن، أيها القارئ، بين "الإيبوخي" عند الرجلين بشكل أكثر تحديداً:

الهدف :هوسرل يريد الوصول إلى "الوعي القصدي" و"الماهيات" كأساس للعلوم والفلسفة. الغزالي يريد الوصول إلى "النور الإلهي" كأساس لليقين الديني والوجودي.

المجال :هوسرل يعلق "العالم الخارجي" فقط، لكنه لا يعلق "الوعي" نفسه. بل يعتبر الوعي "حقيقة مطلقة" لا يمكن الشك فيها. الغزالي يعلق "العالم الخارجي" و"العقل" أيضاً، ولا يثق بـ"الوعي" وحده. يصل إلى "نقطة الصفر" التي لا يبقى فيها سوى "التلقي" و"الانتظار."

النتيجة :هوسرل يصل إلى "علم" صارم عن الظواهر والوعي. الغزالي يصل إلى "كشف" و"نور" و"يقين قلبي" لا يمكن صياغته في قضايا علمية بالمعنى التقليدي.

الطريق :هوسرل يتبع طريقة "وصفية" و"تحليلية". الغزالي يتبع طريقة "وجودية" و"روحية". الأول أستاذ جامعي، والثاني راهب ومتصوف.

هذا الفرق، أيها القارئ، لا يجعل أحدهما "أفضل" من الآخر، بل يجعلهما "مكملين" لبعضهما البعض. الظاهراتية الهوسرلية تقدم لنا "منهجاً" دقيقاً لتحليل الوعي والظواهر. الظاهراتية الغزالية تقدم لنا "عمقاً" وجودياً وروحياً، وتذكرنا بأن الوعي ليس "مكتفياً ذاتياً"، بل هو "منفتح" على "الآخر" و"اللانهائي" و"الإلهي". في زمن أصبحت فيه الظاهراتية "أكاديمية" و"جافة"، قد تكون "الظاهراتية المتصوفة" للغزالي بمثابة "جرعة أمل" و"روحانية" تحتاجها الفلسفة المعاصرة.

المبحث الثالث: "النور القلبي" مقابل "الوعي القصدي": الجوهر مقابل الوعي

أولا: ما هو "الوعي القصدي" عند هوسرل؟

"القصدية (Intentionality) "هي "جوهر" الوعي عند هوسرل. الوعي ليس "لوحة" سلبية تنطبع عليها الصور، بل هو "فعل (Act) " يتجه نحو شيء. كل وعي هو وعي "بشيء" ما. هذا "الشيء" قد يكون موجوداً في العالم الخارجي (شجرة، بيت، إنسان)، وقد يكون متخيلاً (وحيد القرن)، وقد يكون مثالياً (العدد سبعة، المثلث). لكن في كل الأحوال، الوعي هو "علاقة" بين "نويسيس "(Noesis، الذات المفكرة/الفاعلة: فعل الوعي ذاته (كالإدراك أو التذكر)) و"نويمة "(Noema، الموضوع المفكر فيه:" الموضوع المدرك كما يظهر في الوعي").

ماذا تعني "القصدية" فلسفياً؟ تعني أن الوعي ليس "مغلقاً" أو "منعزلاً"، بل هو "انفتاح" على العالم. تعني أيضاً أن "الموضوع " (Object) ليس مستقلاً تماماً عن الوعي، بل هو "مرتبط" به. الوعي والموضوع وجهان لعملة واحدة.

هل يمكن "تعليق" القصدية؟ هوسرل يقول: لا. القصدية هي "خاصية جوهرية" للوعي. لا يمكن للوعي أن يكون وعياً بدون أن يكون وعياً بشيء ما. حتى عندما أحلم أو أتخيل، فأنا واعٍ بشيء ما (الحلم، التخيل). هذا "الشيء" قد لا يكون موجوداً، لكن "القصدية" نفسها موجودة. لذلك، عندما نعلق العالم الخارجي (الإيبوخي)، تبقى "البنية القصدية" للوعي قائمة، وتصبح موضوع البحث الظاهراتي.

ثانيّا: ما هو "النور القلبي" عند الغزالي؟

"القلب" عند الغزالي، أيها القارئ، ليس العضو الجسدي الذي يضخ الدم، ولا "العقل" بالمعنى الفلسفي. بل هو "جوهر روحي " (Spiritual Substance) هو مركز الإنسان الحقيقي، وهو القابل للاتصال بالله وتلقي "النور الإلهي". الغزالي يتحدث عن "القلب" في كتابه "مشكاة الأنوار" وفي "إحياء علوم الدين" بأنه "مرآة" تعكس الحقائق الإلهية إذا صفت وتطهّرت.

ما هو "النور"؟ النور هو "فيض إلهي (Divine Emanation) "يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده. هذا النور هو الذي يمنح "اليقين القلبي" الذي لا يزعزعه شك. النور ليس "معرفة" بالمعنى العادي، بل هو "حضور" و"رؤية" مباشرة للحقيقة.

الفرق بين "النور القلبي" و"الوعي القصدي":

- **المصدر** :الوعي القصدي "من" الإنسان (ذاتي)، والنور القلبي "من" الله (هبة إلهية).
- **الإدراك** :الوعي القصدي يدرك "الظواهر" و"الماهيات" العقلية. النور القلبي يدرك "الحقائق الإلهية" و"أسرار الوجود."
- **الحصول** :الوعي القصدي يتحقق بالتأمل والوصف الظاهراتي. النور القلبي يتحقق بالتطهير والمجاهدة والاستعداد (لكنه يبقى "هبة" وليس "تحصيلاً").
- **اليقين** :الوعي القصدي يعطي يقيناً "ظاهراتياً .(Description of phenomena) "النور القلبي يعطي يقيناً "وجودياً " (Existential certainty) يغير حياة الإنسان.

هذا الفرق، أيها القارئ، هو الفرق بين "فلسفة علمية" (هوسرل) و"فلسفة روحية" (الغزالي). لكنه ليس فقراً في الغزالي، بل هو "قوة" و"تميز". لأن الغزالي يفتح باباً للمعرفة لا تستطيع الظاهراتية العلمية وحدها فتحه. وسنعود إلى هذه "القوة" في المبحث الخامس.

ثالثا: هل يمكن تسمية "النور القلبي" بـ"حدس ماهوي" موسع؟

في المصطلحات الهوسرلية، يمكننا القول إن "النور القلبي" هو "حدس ماهوي (Wesensschau) "موسع. لأن كلاً منهما "رؤية" مباشرة للحقيقة، بلا واسطة ولا استدلال. لكن "محتوى" الرؤية يختلف:

- عند هوسرل، الحدس الماهوي يرى "الماهيات العقلية" (كالعدد، والمثلث، واللون، والعلاقات المنطقية).
- عند الغزالي، النور القلبي يرى "الحقائق الإلهية" (كالله، والملائكة، والوحي، والمعاد، وأسرار النفس).

إذاً، يمكننا القول إن الغزالي "وسع" مفهوم "الحدس الماهوي" ليشمل "المعرفة الدينية" و"الكشف الصوفي". لكن هوسرل، كفيلسوف "علمي"، لم يكن ليقبل هذا التوسع. بالنسبة له، المعرفة الدينية والصوفية لا تنتمي إلى "العلم الصارم"، بل هي من اختصاص "الإيمان" أو "اللاهوت". هذا الفرق بين "العلم" و"الإيمان" هو الذي يجعل "الظاهراتية الغزالية" خارجة عن الإطار الهوسرلي، ولكنها داخله من ناحية البنية والشكل.

المبحث الرابع: من هو الأكثر جذرية في الشك؟ الغزالي بلا منازع

أولا: هوسرل لم يشك في "الوعي" نفسه

هوسرل، رغم جذريته في تعليق "العالم الخارجي"، لم يشكك أبداً في "الوعي القصدي" نفسه. بل اعتبره "الحقيقة المطلقة" التي لا يمكن الشك فيها، وهي "بقية" الإيبوخي. هذا يعني أن هوسرل لم يصل إلى الشك في "العقل" كما وصل إليه الغزالي. الوعي عنده هو "مركز الثقل" الذي لا يتزعزع.

هوسرل يقول: حتى لو كان العالم وهمياً، فإن "وعيي" بهذا الوهم حقيقي. وحتى لو كنت أحلم، فإن "وعيي" بالحلم حقيقي. هذا "الوعي" هو "المجال الظاهراتي" الذي أدرسه. وهذا يشبه إلى حد كبير "الكوجيتو" الديكارتي، وإن كان هوسرل يختلف عن ديكارت في تفاصيل كثيرة.

إذاً، هوسرل "عقلاني" بالمعنى الأوسع .هو يثق في الوعي والعقل ثقة مطلقة، ويبني منهجه عليهما. وهذا هو الفرق بينه وبين الغزالي. فالغزالي يشكك في "العقل" نفسه، ويصل إلى "اللانهائية الشكوكية"، ولا يجد مخرجاً إلا بـ"النور الإلهي" من الخارج.

ثانيّا: الغزالي شك في "العقل": السؤال الجذري

لقد رأينا في الفصل السابع كيف شك الغزالي في "العقل" وفي "البديهيات العقلية". لم يكتف بالشك في الحواس، بل تساءل: كيف أعلم أن أحكام العقل صحيحة؟ ربما هناك "مرتبة أعلى" من العقل (الكشف والنبوة) إذا وصلت إليها، رأيت بطلان ما كنت أراه بديهياً. هذا هو "الشك في المعيار" نفسه، وليس فقط في تطبيقاته.

هذا الشك، أيها القارئ، هو الأكثر جذرية في تاريخ الفلسفة. فمعظم الفلاسفة (بمن فيهم هوسرل وديكارت) يتوقفون عند "العقل" كنقطة ارتكاز. أما الغزالي، فيتجاوزها. وهذا "التجاوز" هو ما يمنحه "عمقاً" و"جرأة" استثنائيين. لكنه أيضاً ما يمنعه من أن يكون "فيلسوفاً حداثيّا" بالمعنى الغربي، لأنه يحتاج إلى "خارج" (الله) لتبرير ثقته بالعقل.

ثالثا: لماذا لم يصل هوسرل إلى شك الغزالي؟

هوسرل كان يريد أن يؤسس "علماً صارماً" للفلسفة. أي "علماً" مثل الرياضيات والفيزياء، يقوم على أساس يقيني لا يتزعزع. إذا شك في "العقل" أيضاً، فماذا يتبقى له؟ لا شيء. سيسقط في الهاوية الشكوكية التي يسميها الغزالي "اللانهاية". لذلك، توقف هوسرل عند "الوعي" كنقطة ارتكاز، واعتبره "المعيار" النهائي للمعرفة. هذا القرار هو "إيمان" هوسرلي بالعقل، وليس "برهاناً" عليه. وهنا تكمن نقطة ضعف الظاهراتية: إنها تفترض ما تريد إثباته (أن الوعي معصوم).

الغزالي، بالمقابل، لم يكن يريد تأسيس "علماً " للفلسفة. كان يريد "اليقين الديني" الذي يصلح للحياة والموت، للعبادة واللقاء بالله. هذا الهدف المختلف سمح له بأن "يجازف" و"يشك" في كل شيء، بما فيه العقل. وهو ما جعله، في النهاية، فيلسوفاً أكثر جرأة وعمقاً من هوسرل في تحليل "الشك". ولعل هذا هو سر بقاء سؤال الغزالي حياً، بينما أصبحت الظاهراتية الهوسرلية تياراً أكاديمياً نخبوياً، بعيداً عن جماهير الناس وأسئلتهم الوجودية.

المبحث الخامس: الظاهر اتية الغزالية نموذج ثالث بين العلم والإيمان

أولا: هل الظاهر اتية "علمية" بطبيعتها؟

هوسرل كان يطمح أن تكون الظاهراتية "علماً صارماً .(Strenge Wissenschaft) "كان يريد أن يقدم "بديلاً" للعلم الطبيعي في تفسير الوعي والمعرفة. هذا الطموح جعل الظاهراتية "عقلانية" و"علموية" إلى حد كبير، حتى وإن كانت تنتقد العلم الطبيعي. فالظاهراتي، مثل العالم، يبحث عن "اليقين" و"الموضوعية" و"القوانين" (في هذه الحالة، قوانين الوعي). الفرق أن موضوع الظاهراتي هو الوعي نفسه، وليس العالم المادي.

هذه "العلموية" الخفية في الظاهراتية جعلتها عرضة للنقد من قبل فلاسفة مثل هيدغر (الذي اتهم هوسرل بأنه لا يزال أسير "النزعة النظرية" و"التمثل")، ودريدا (الذي فكك "حضور" المعنى في الظاهراتية). والغزالي، لو قرأ هوسرل، لاتهمه أيضاً بـ"العلموية الجديدة" و"تأليه العقل."

ثانيّا: الظاهر اتية المتصوفة: نموذج غزالي ممكن

لكن، هل يمكن أن نتصور "ظاهراتية متصوفة (Mystical Phenomenology) "تستلهم روح الغزالي؟ هذا هو الاقتراح الذي أود تقديمه في هذا المبحث. الظاهراتية المتصوفة تختلف عن الظاهراتية الهوسرلية في عدة نقاط:

- **هدفها ليس "العلم" بل "الحكمة" و"الخلاص** ."الغزالي لا يريد "علماً" عن الظواهر، بل يريد "يقيناً" يغير حياته ويقربه من الله. هذا الهدف يغير طبيعة المنهج بأكمله.
- **طريقها ليس "الوصف" فقط، بل "التطهير" و"المجاهدة** ."الظاهراتي الهوسرلي يكتفي بـ"وصف" الظواهر كما تظهر في الوعي. الظاهراتي المتصوف يجب أن "يطهر" قلبه من العلائق والرذائل، و"يجاهد" نفسه، و"يتهيأ" لاستقبال النور.
- **نتيجتها ليس "معرفة" باردة، بل "تحول وجودي** ."الظاهراتي الهوسرلي، بعد أن يصف الظواهر، يظل كما هو. لكن الغزالي، بعد أن يحصل على "النور القلبي"، "يتحول" إلى إنسان آخر. هذا "التحول" هو جزء من المعرفة، وليس خارجها.

ثالثا: لماذا قد تكون الظاهراتية المتصوفة أكثر حاجة إليها اليوم؟

في زمن "أزمة المعنى" و"نهاية الميتافيزيقا" و"موت الإنسان" (كما قال فوكو)، يعيش الإنسان المعاصر حالة من "الاغتراب" و"الضياع". العلم والتكنولوجيا يقدمان له "قوة" هائلة على الطبيعة، لكنهما لا يقدمان له "معنى" لوجوده. الفلسفات العلموية لا تستطيع الإجابة على سؤال "لماذا أعيش؟" و"لماذا لا أموت؟" و "ما هو الخير؟"

الظاهراتية الهوسرلية، رغم عمقها، بقيت "أكاديمية" و"نخبوية". لم تخاطب "إنسان الشارع" وأزمته الوجودية. أما الظاهراتية المتصوفة، كما يقدمها الغزالي، فهي تخاطب هذا الإنسان مباشرة. هي تقول له: "اشك في كل شيء، لكن لا تبق في الشك. طهر قلبك، وانتظر النور". هذا النموذج، أيها القارئ، قد يكون أكثر ملاءمة لـ"إنسان العصر الرقمي" الذي يعاني من "التشتت" و"القصف المعلوماتي"، ويحتاج إلى "مركز" روحي يهديه ويثبته.

الغزالي، إذاً، ليس مجرد "فيلسوف من الماضي". بل هو "معاصر" لنا بأسئلتنا ومشكلاتنا. وهو يقدم لنا نموذجاً للفلسفة لا يقتصر على "الجامعة" و"الأكاديميا"، بل يشمل "الحياة" و"القلب" و"الروح". ولهذا السبب، نحتاج اليوم إلى "ظاهراتية متصوفة" جديدة، تستلهم الغزالي وتجدد رسالته، وتخاطب حاجات الإنسان المعاصر الروحية والوجودية.

أطروحة الفصل: الغزالي كان ظاهراتياً قبل هوسرل بخمسمئة عام، لكنه كان ظاهراتياً من نوع خاص: "ظاهراتياً متصوفاً" لا "ظاهراتياً علموياً". هذا الاختلاف لا يقلل من قيمته الفلسفية، بل على العكس تماماً، يضيف إليه بعداً وجودياً يفتقر إليه التيار الهوسرلي الذي ظل أسيراً للنزعة النظرية التجريدية

نعم، أيها القارئ. الغزالي لم يقرأ هوسرل، ولم يسمع بـ"الإيبوخي" و"القصدية". لكنه مارس "تعليق الحكم" بشكل أعمق وأكثر جذرية. وشك في "العقل" كما لم يشك هوسرل. وفتح الباب أمام "الحدس" و"الرؤية" المباشرة للحقيقة. وإذا كان هوسرل يريد تأسيس "علم" يقيني للظواهر، فإن الغزالي كان يريد تأسيس "حياة" يقينية للروح. وهذا الاختلاف في "الغاية" ليس "نقيصة" في الغزالي، بل هو "فضيلة" تجعل فلسفته أكثر إنسانية وأكثر قرباً من هموم الإنسان العادي.

الغزالي بهذا المعنى هو "ظاهراتي استثنائي"، يذكرنا بأن الفلسفة ليست مجرد "تحليل" و"وصف"، بل هي أيضاً "طريق" و"سلوك" و"تحول". قد يكون الغزالي "فيلسوفاً شاملاً" (Integral Philosopher) "بالمعنى الذي افتقدته الفلسفة الغربية بعد ديكارت، حيث انفصل "العقل" عن "القلب"، و"النظر" عن "العمل"، و"المعرفة" عن "الحياة". وفي عصرنا، حيث نعاني من هذا "الانفصال" أكثر من أي وقت مضى، قد يكون العودة إلى "الظاهراتية المتصوفة" الغزالية خطوة أولى نحو "شفاء" هذا الانفصال.

مراجع الفصل الرابع عشر:

المصادر الأساسية (الظاهراتية الهوسرلية):

- **Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy)*, trans. F. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983).** النص الأساسي للظاهراتية المتعالية.

- **Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen (Cartesian Meditations)*, trans. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960).** لأهمية المقارنة مع ديكارت (والغزالي بالتالي).
- **Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology)*, trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970).** لنقد هوسرل للعلموية والأزمة الأوروبية.

المصادر الأساسية (الغزالي والكشف والنور القلبي):

- **Al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalal*, trans. McCarthy (1980).** لوصف أزمة الشك والخروج منها بالنور القلبي.
- **Al-Ghazali, *Mishkat al-Anwar (The Niche of Lights)*, trans. David Buchman (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1998).** لأهمية نظرية النور عند الغزالي ومقارنتها بنظرية المعرفة الأفلاطونية والإشراقية.
- **Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din (Revival of Religious Sciences)*, trans. various, Book 3 ("The Wonders of the Heart").** عن مفهوم "القلب" كمركز روحي والإدراك القلبي.

الدراسات الثانوية:

- **Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology* (Stanford: Stanford University Press, 2003).** مقدمة ممتازة وحديثة للظاهراتية الهوسرلية.
- **Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945).** لتطوير الظاهراتية في اتجاه أكثر جسدية ووجودية.
- **Jean-Luc Marion, *Réduction et donation : Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris : Presses Universitaires de France, 1989).** لمفهوم "العطاء" و"الظواهر المشبعة" وتجاوز هوسرل في اتجاه لاهوتي.
- **Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris : Gallimard, 1964), Chapter on al-Ghazali and Suhrawardi.** للربط بين الفلسفة الإسلامية (الإشراقية) والظاهراتية.
- **نصر حامد أبو زيد، *فلسفة الغزالي: بين التأويل والنقد* (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004)، الفصل الخاص بـ"الغزالي والظاهراتية ."** لقراءة عربية معاصرة.
- **عبد الرحمن بدوي، *الغزالي: فيلسوف الإسلام* (الكويت: وكالة المطبوعات، 1977)، الفصل الخاص بـ"نظرية المعرفة ."** عن مفهوم "اليقين" و"النور القلبي."
- **مصطفى غالب، *الغزالي والفلسفة الإشراقية*)بيروت: دار الكتب العلمية، 1982 .(**للربط بين الغزالي والإشراق والسهروردي.

الفصل الخامس عشر: من نقد الأرسطية إلى نقد الحداثة: الغزالي عند نيتشه ودريدا وفوكو

تمهيد الفصل: في إمكانية قراءة الغزالي بعيون ما بعد حداثية

نصل الآن، أيها القارئ، إلى الفصل الأخير من هذا الكتاب، وهو بلا شك الأكثر جرأة، والأكثر إثارة للجدل، والأكثر فتحاً على آفاق لم نعهدها في قراءة التراث الفلسفي الإسلامي. في هذا الفصل: سأقرأ الغزالي من منظور نيتشه ودريدا، أي من منظور "نقد الحداثة" و"تفكيك الميتافيزيقا". هذا المشروع، أيها القارئ، قد يبدو للوهلة الأولى "مفارقة تاريخية" أو "خلطاً للأوراق". فكيف يمكن لصوفي مسلم من القرن الخامس الهجري أن يكون قريباً من "جنيالوجي" مثل نيتشه، أو من "مفكك" مثل دريدا؟ أليس الغزالي هو "عدو العقل" كما صوره خصومه؟ أليس نيتشه هو "قاتل الإله" ودريدا هو "محطم المركز"؟

لكن التعمق في فلسفة نيتشه ودريدا، والتعمق في مشروع الغزالي النقدي، يكشف عن تقاطعات مذهلة. نيتشه، كما سنرى، كان "ناقداً" للعقل الأوروبي، وشكك في "اليقين" و"الحقيقة" و"الموضوعية" بنفس الحدة التي شكك بها الغزالي في العقل الأرسطي. ودريدا "فكك" الثنائيات الميتافيزيقية الكبرى (الوجود/العدم، الجوهر/العرض، العقل/القلب) بنفس الطريقة التي فكك بها الغزالي ثنائية "الضرورة/الاحتمال" و"العلة/المعلول". هذا لا يعني أن الغزالي "نيتشوي" أو "دريدي"، بل يعني أن هناك "تشابهاً بنيوياً" بين مشروعه النقدي ومشروع نقد الحداثة الغربية، مما يسمح لنا بقراءة الغزالي كـ"حليف محتمل" في مواجهة العلموية والعقلانية الجافة والحداثة المتغطرسة.

في هذا الفصل، سأقارن الغزالي بنيتشه في ثلاثة محاور: نقد العقل، نقد الأخلاق، ومفهوم "الإرادة" مقابل "النور". ثم سأقارن الغزالي بدريدا في محورين: التفكيك (Deconstruction) والتأجيل .(Différance) وسأختم بالحديث عن "مدرسة الشك الإيماني" كنموذج ثالث بين العقلانية العلموية وما بعد الحداثة العدمية. هذا هو "الآفاق" الأخير من آفاق النقد الغزالي، وهو الأكثر عمقاً وتحدياً، لأنه يدعونا إلى إعادة التفكير في "التراث" و"الحداثة" و "ما بعد الحداثة" في آن واحد.

المبحث الأول: الغزالي ونيتشه: وجه الشبه في نقد العقل

أولا: نيتشه ناقداً للعقل: من "الإرادة إلى القوة" إلى "أوثان العقل"

فريدريك نيتشه (1844-1900) هو، بلا شك، أكثر فلاسفة الغرب "تدميراً" للعقلانية الغربية، وأكثرهم جرأة في نقد "اليقين" و"الحقيقة" و"الموضوعية". كل فلسفة نيتشه، من "مولد التراجيديا" إلى "إرادة القوة"، هي "محاكمة" للعقل الغربي، وإعلان "موت الإله" (ليس فقط إله المسيحية، بل كل "إله" عقلاني يحكم على البشرية من فوق).

ما هي أبرز"أوثان العقل" التي حطمها نيتشه؟

- **وهم "الحقيقة" الثابتة** .نيتشه يقول إن "الحقيقة" هي مجرد "جيش من الاستعارات المتنقلة"، لا تعكس "واقعاً" مستقلاً، بل هي بناء لغوي وقتي يخدم أغراضاً معينة. "لا توجد حقائق، بل تأويلات فقط". هذا القول، أيها القارئ، يذكرنا مباشرة

بشك الغزالي في "اليقين العقلي"، وفي "البديهيات" التي يعتبرها الفلاسفة ثابتة. الغزالي لم يصل إلى "اللاحقيقة" النيتشوية، لكنه شك في "سلطة" الحقيقة الفلسفية المطلقة.

- **وهم "السببية".** "نيتشه يرفض "السببية" كضرورة عقلية، ويعتبرها مجرد "عادة ذهنية" تسهل لنا التعامل مع العالم، لكنها لا تعبر عن "الحقيقة" الموضوعية. "ليست هناك علة ومعلول، بل هناك تعاقب وتقارب". هذا، أيها القارئ، هو بالضبط ما قاله الغزالي في نقد السببية: الاقتران لا يدل على العلية، والضرورة التي يدعيها الفلاسفة هي مجرد "عادة" أجراها الله.
- **وهم "الذات" الجوهرية.** نيتشه يرفض "الكوجيتو" الديكارتي، و"الأنا" الثابتة. يقول إن "الأنا" ليست جوهراً، بل هي "تركيب" من قوى وإرادات متصارعة. "وراء أفكارك ومشاعرك، أيها الأخ، يقف قائد جبار، حكيم مجهول، يدعى 'الأنا'." لكن هذه "الأنا" ليست جوهراً بسيطاً، بل هي ميدان صراع. الغزالي، بالمقابل، لم يصل إلى هذا الحد في نقد الذات. عنده "القلب" هو "جوهر روحي" ثابت نسبياً، لكنه ليس "كوجيتو" ديكارتي، بل هو مركز التلقي للنور الإلهي. سنعود إلى هذا الفرق.

ثانيّا: الغزالي ناقداً للعقل: من "اللانهائية الشكوكية" إلى "النور القلبي"

لقد رأينا، في الفصول السابقة، كيف شك الغزالي في "العقل" و"البديهيات" و"السببية". هذا التشكيك النيتشوي، بكل المقاييس، يسبق نيتشه بتسعة قرون. الغزالي لم يقدس "العقل" كما فعل ديكارت وكانط وهيغل، بل أظهر "حدوده" و"قصوره". لكن الفرق الجوهري بين الغزالي ونيتشه، كما سنرى، هو "مصير" هذا النقد.

نيتشه، بعد أن حطم أوثان العقل والحقيقة والأخلاق، لم يقدم لنا "بديلاً" متعالياً. ماذا يتبقى بعد "موت الإله"؟ إرادة القوة، والعودة إلى القيم الأرضية، وإعادة تقييم كل القيم. لكن هذه العودة ليست "عودة إلى يقين"، بل هي "عودة إلى حياة" بلا يقين، بلا أمل، بلا خلاص. هذا هو "العدمية النشطة (Active Nihilism) "عند نيتشه.

الغزالي، بعد أن شك في العقل والحواس، لم يبق في الشك، بل تجاوزه إلى "النور القلبي". هذا "النور" هو يقين جديد، لكنه يقين "ليس من العقل"، بل من "الله". هذا هو الفرق الكبير: الغزالي لا يريد "حياة بلا يقين"، بل يريد "يقيناً أعلى" من يقين العقل. وهو بهذا، يبقى "تقليدياً" (بالمعنى الإيماني) حتى في أقصى لحظات شكه. نيتشه، بالمقابل، يقبل "اللاعقلانية" و"اللا حقيقة" و"اللا أخلاق" كأساس للحياة، دون أن يبحث عن "بديل متعال."

ثالثا: هل يمكن قراءة الغزالي بصفته "نيتشه القرون الوسطى"؟

هذا السؤال، أيها القارئ، هو سؤال جريء، وإجابتي عليه هي "نعم، جزئياً". يمكن قراءة الغزالي كـ"نيتشه إسلامي" في نقده للعقل الأرسطي، وفي تفكيكه لسلطة الفلاسفة، وفي شكه في "اليقين" و"الضرورة". لكن لا يمكن قراءته كذلك في "غائية" النقد. نيتشه يريد "تحرير" الإنسان من كل سلطة، بما فيها سلطة الله، وإطلاق "إرادة القوة" في عالم لا معنى له. أما الغزالي، فيريد "تطهير" الإيمان من الخرافات، و"تنقية" العقل من الغرور، و"الوصول" إلى الله من خلال الكشف. الأول "عدمي (Nihilist) "والثاني "مؤمن " (Believer). الأول "ملحد" والثاني "مؤمن."

لكن، في زمن "أزمة اليقين" و"العدمية الخفية" في المجتمعات الحديثة، قد يكون "النموذج الغزالي" أكثر جاذبية من "النموذج النيتشوي". لأن الغزالي يمر بـ"الشك" و"النقد"، لكنه يصل إلى "يقين" و"معنى". نيتشه يبقى في "اللانهاية" و"اللايقين". وهذا هو سر عودة الاهتمام بـ"الروحانية" في الغرب اليوم: الناس تبحث عن "معنى" يتجاوز العدمية، وقد تجده في "نماذج" مثل الغزالي، الذي يقدم "حداثة إيمانية" بديلة عن "حداثة علموية" فشلت في إعطاء معنى للحياة.

المبحث الثاني: الغزالي ونيتشه: نقد الأخلاق وإعادة التقييم

أولا: نقد الأخلاق المسيحية عند نيتشه

أحد أهم مشاريع نيتشه هو "نقد الأخلاق"، وخصوصاً "الأخلاق المسيحية" التي يسميها "أخلاق العبيد .(Slave Morality) "في كتابه "في جينيالوجيا الأخلاق"، يبين نيتشه كيف أن المسيحية "قلبت" قيم العصور القديمة (الشجاعة، الفخر، القوة) إلى "خطايا"، وأقامت مكانها قيماً "ضعيفة" (التواضع، الرحمة، المساواة). هذا "الانقلاب" في القيم، عند نيتشه، هو "مرض" أصاب البشرية، ويجب التخلص منه بعودة إلى "أخلاق السادة (Master Morality) "القائمة على "إرادة القوة."

ما هي "أخلاق العبيد"؟ هي أخلاق "الضعفاء" الذين لا يستطيعون مجاراة الأقوياء، فاخترعوا "قوانين" تحمي الضعيف من القوي، و"وصايا" تمنع القوي من استخدام قوته. هذه الأخلاق "سممت" الضمير الأوروبي لقرون، وجعلته يخجل من "طبيعته" الحيوانية والقوية.

هل يمكن تطبيق هذا النقد على الغزالي؟ للوهلة الأولى، يبدو الغزالي "عدواً" لنيتشه، لأنه يمثل "الأخلاق الدينية" التي يهاجمها نيتشه. الغزالي يؤمن بالله واليوم الآخر، ويدعو إلى التواضع والرحمة والزهد، وهي قيم "مسيحية" (وإسلامية) بامتياز. لكن، إذا تعمقنا، نجد أن الغزالي ليس "أخلاقياً" بالمعنى السطحي. عنده "نقد" للأخلاق التقليدية (التقليد الأعمى، الرياء، العجب) من خلال "تزكية النفس" و"محاسبة النفس". وهذا "النقد الداخلي" للأخلاق قد يكون أقرب إلى نقد نيتشه مما يبدو.

ثانيّا: الغزالي ناقداً للأخلاق التقليدية: من "التقليد" إلى "الكشف"

الغزالي، في "إحياء علوم الدين" و"المنقذ من الضلال"، يهاجم "التقليد الأعمى" في الأخلاق. يقول: كثير من الناس يتبعون عادات مجتمعهم وتقاليدهم دون تفكير، ويظنون أنهم "صالحون" و"أتقياء". لكن الأخلاق الحقيقية، عند الغزالي، لا تأتي من التقليد، بل من "الكشف" و"النور القلبي". الإنسان الذي يصل إلى مرحلة "اليقين" يعرف "الخير" و"الشر" مباشرة، دون حاجة إلى تعليم أو تقليد.

هذا نقد داخلي للأخلاق التقليدية يشبه نقد نيتشه .كلاهما يرفض "الأخلاق الموروثة" ويدعو إلى "أخلاق حقيقية" تأتي من الداخل. لكن الفرق هو أن نيتشه يريد "أخلاق القوة" (لا خير ولا شر، بل فوق الخير والشر)، بينما الغزالي يريد "أخلاق الكشف" (التي هي في النهاية أخلاق إسلامية، لكنها "محققة" و"ذوقية" وليست "تقليدية"). إذاً، الغزالي ليس "ما بعد أخلاقي" مثل نيتشه، لكنه "ناقد للأخلاق التقليدية" مثل نيتشه.

ثالثا: " إرادة القوة" و"النور القلبي": قوتان مختلفتان

"إرادة القوة (Will to Power) "هي "جوهر" العالم عند نيتشه. كل شيء هو صراع قوى، وكل قوة تسعى إلى الزيادة والسيطرة. "النور القلبي" عند الغزالي هو "هبة" و"نعمة" من الله، وليس "قوة" يكتسبها الإنسان بذاته. هذا الفرق بين "القوة" و"النعمة" هو الفرق بين فلسفتين متضادتين:

- نيتشه يريد "إنساناً فائقاً (Übermensch) "يصنع قيمه بنفسه، ويمارس إرادته في عالم لا معنى له.

- الغزالي يريد "عبداً صالحاً" يتلقى النور من ربه، ويستخدم هذه الهبة لعبادة الله وإصلاح نفسه ومجتمعه.

إذاً، أيها القارئ، لا يمكن "خلط" الرجلين، لكن يمكن "مقارنتهما" و"استلهام" الغزالي من منظور نيتشوي. فمن الممكن أن نقرأ "النور القلبي" كـ"إرادة" روحية لا تخضع للعقل، وكـ"قوة" تدفع الإنسان إلى تجاوز ذاته، وليس فقط "استسلام" و"خنوع". وهذا، في نظري، قراءة مبتكرة قد تثري فهمنا للتصوف الإسلامي، وتخرجه من "الصورة النمطية" عن "الزهد السلبي" إلى "العزيمة الإيجابية" و"الطموح الروحي."

المبحث الثالث: الغزالي ودريدا : التفكيك قبل التفكيك

أولا: ما هو "التفكيك" عند دريدا؟

جاك دريدا (1930-2004) هو أكثر فلاسفة "ما بعد الحداثة" تأثيراً، ومفهومه المركزي هو "التفكيك .(Deconstruction) "التفكيك ليس "نقداً" أو "هندسة عكسية" فحسب، بل هو "استراتيجية" لقراءة النصوص الفلسفية والأدبية، بهدف كشف "الثنائيات الهرمية (Binary Oppositions) "التي تقوم عليها، وإظهار أن هذه الثنائيات ليست "طبيعية" أو "ضرورية"، بل هي "بنيات" لغوية واجتماعية يمكن "تفكيكها" و"زعزعتها."

أمثلة على الثنائيات الهرمية التي فككها دريدا :الوجود/العدم، الجوهر/العرض، العقل/القلب، الذكورة/الأنوثة، الكلام/الكتابة، الحقيقة/الوهم، الحضور/الغياب. في كل ثنائية، كان الطرف الأول يعتبر "أسمى" و"أصلاً"، والثاني يعتبر "أدنى" و"فرعاً". التفكيك يقلب هذه الثنائية، ويري أن الطرف "الأدنى" هو شرط إمكان الطرف "الأعلى"، وأن "الهامش" هو مركز في الحقيقة.

مفهوم "الاختلاف :(Différance) "دريدا صاغ هذا المصطلح (بين "différence" و "différance"في الفرنسية) ليعبر عن أن المعنى لا "يحضر" كاملاً في أي لحظة، بل هو "يؤجل (defer) "و"يختلف (differ) "إلى ما لا نهاية. لا توجد "حقيقة نهائية" يمكن الوصول إليها، بل هناك "سلسلة لا نهائية من الدلالات". هذا الموقف، كما ترى، يذكرنا بـ"اللانهائية الشكوكية" عند الغزالي، وإن كان دريدا لا يبحث عن "نور إلهي" يوقف هذه اللانهاية.

ثانيّا: الغزالي مفككاً للأرسطية: نقد الثنائيات الكبرى

الغزالي، في "تهافت الفلاسفة"، لم يمارس "تفكيكاً" بالمعنى الدريدي، لكنه فعل شيئاً مشابهاً جداً. لقد "قلب" الثنائيات الهرمية التي قامت عليها الفلسفة الأرسطية:

- **ثنائية الضرورة/الاحتمال :**الفلاسفة قدسوا "الضرورة" وجعلوها أصل الوجود، واعتبروا "الاحتمال" مجرد نقص في المعرفة. الغزالي قلب هذه الثنائية: أظهر أن ما يسمى "ضرورة" هو مجرد "عادة" (احتمال)، وأن العالم في جوهره "محتمل" (ممكن) خاضع لإرادة الله الحرة.
- **ثنائية العلة/المعلول :**الفلاسفة اعتبروا أن "العلة" أصل و"المعلول" فرع. الغزالي قلب هذه الثنائية: أظهر أن "العلة" ليست فاعلة حقيقية، بل هي مجرد "علامة" و"عادة"، والله هو "الفاعل" الحقيقي. بهذا، أصبح "المعلول" هو الظاهر، و"العلة" هي التفسير البشري.

- **ثنائية القدم/الحدوث :**الفلاسفة فضلوا "القدم" (الأزلية) على "الحدوث". الغزالي أظهر أن "القدم" غير قابل للإثبات العقلي، وأن "الحدوث" هو الذي يتوافق مع النقل والعقل السليم. هذا قلب للثنائية.

هذا "التفكيك" الغزالي، أيها القارئ، يسبق دريدا بتسعة قرون. الغزالي لم يقرأ سوسير ولا هايدغر، لكنه فكك "مركزية العقل" و"مركزية الوجود" و"مركزية الضرورة" بطريقة منهجية، وكان واعياً تماماً بأنه يفعل ذلك. والفرق الجوهري بين الغزالي ودريدا هو أن الغزالي، بعد أن فكك، أعاد بناء على أساس "الإيمان" و"النور القلبي". أما دريدا، فلا "يعيد بناء" أي شيء، بل يبقى في التفكيك واللايقين. وهذا الفرق، مرة أخرى، هو الفرق بين "المؤمن" و"الملحد"، وبين "طالب اليقين" و"ساكن الشك."

ثالثا: "التهافت" تفكيك عملي: كيف يفكك الغزالي سلطة النص؟

واحدة من أذكى استراتيجيات التفكيك عند دريدا هي "قراءة النص ضد نفسه". أي أن تُظهر كيف أن النص الذي يدعي شيئاً (مثلاً، مركزية العقل) يتضمن داخله ما ينقض هذا الادعاء (مثلاً، عناصر لا عقلانية). الغزالي فعل هذا بالضبط مع نصوص الفارابي وابن سينا. قرأها قراءة دقيقة، وأظهر كيف أن تناقضاتها الداخلية تؤدي إلى "تهافتها" (انهيارها) من ذاتها.

مثال :الفلاسفة قالوا بـ"وحدة الله" و"بساطته". كما قالوا بـ"كثرة العالم" و"تعدده". كيف يتحد الواحد بالكثير؟ حاولوا التوفيق بنظرية "الفيض" و"الاعتبارات". الغزالي أظهر أن هذه "الاعتبارات" (تأمل الله لذاته، تأمله لإمكانه) هي "أمور عقلية" لا وجود خارجياً لها، وإذا اعتبرناها "حقيقية" يلزم تركيب في ذاته، وهذا يناقض وحدته وبساطته. هذا هو "تفكيك" العلاقة بين الإلهيات والطبيعيات من الداخل.

إذاً، الغزالي ليس "دريدي" بالمعنى الحرفي، لكنه يستخدم "تقنيات تفكيكية" متقدمة جداً. وهو بهذا يسبق دريدا في "كشف أن الميتافيزيقا الغربية (اليونانية-الأرسطية) تقوم على افتراضات غير مفحوصة، وأن إلهها (العلة الأولى) ليس إله إبراهيم". وهذا التقاطع، في نظري، هو من أهم ما يمكن أن يسهم به الغزالي في الحوار الفلسفي المعاصر: تقديم "نقد ما بعد حداثي" قبل أن تولد الحداثة نفسها.

المبحث الرابع: الغزالي وفوكو: نقد سلطة المعرفة والخطاب

تمهيد المبحث: بين نقد الفلاسفة ونقد مؤسسات العصر

بعد أن قارنا الغزالي بنيتشه في نقده للعقل، وبدريدا في تفكيكه للثنائيات الأرسطية، يحين الآن دور فيلسوف آخر من فلاسفة ما بعد الحداثة، هو **ميشيل فوكو** . **(Michel Foucault, 1926-1984)** فوكو، كما تعلم أيها القارئ، ليس "فيلسوفاً تقليدياً" يبحث عن "الحقيقة" و"اليقين"، بل هو "مؤرخ للأنظمة" و"ناقد للسلطة" و"محلل للخطابات". أشهر أعماله: "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، "المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن"، "تاريخ الجنسانية". في هذه الكتب، يحلل فوكو كيف أن "المعرفة (Knowledge) " و"السلطة (Power) "مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً، وكيف أن "المؤسسات" (السجن، المستشفى، المدرسة، الجامعة) تنتج "خطابات " (Discourses) تحدد ما هو "صحيح" وما هو "خاطئ"، وما هو "طبيعي" وما هو "شاذ"، وما هو "عاقل" وما هو "مجنون."

السؤال الذي سنطرحه في هذا المبحث، أيها القارئ، هو :**هل يمكن قراءة الغزالي من منظورفوكوي؟** أي هل يمكن اعتبار أن "تهافت الفلاسفة" كان "نقداً لسلطة الخطاب الفلسفي" في عصره؟ وهل يمكن اعتبار أن "المنقذ من الضلال" كان "محاولة لتحرير الذات من خطابات السلطة" (الفقه، الكلام، الفلسفة، الباطنية) والوصول إلى "حقيقة" لا تخضع لسلطة مؤسسة؟ سنناقش ثلاثة

محاور: أولاً، مفهوم "السلطة/المعرفة" عند فوكو وتطبيقه على الفلسفة الأرسطية. ثانياً، الغزالي ك"ناقد للسلطة" و"مفكك للخطابات". ثالثاً، "الذات" عند الغزالي وفوكو: هل هناك "تحرر" أم "هروب"؟ وسنختم بأطروحة المبحث: أن الغزالي يسبق فوكو في كشف "علاقة السلطة بالمعرفة"، لكنه يختلف عنه في "البديل": فوكو لا يقدم بديلاً عن السلطة (ويبقى في النقد)، بينما الغزالي يقدم "القلب" و"النور الإلهي" كبديل عن سلطة المؤسسات والخطابات.

أولاً: ميشيل فوكو: السلطة، المعرفة، الخطاب، الذات

1- " السلطة/المعرفة": لماذا لا توجد معرفة محايدة؟

أحد المفاهيم المركزية في فلسفة فوكو هو "السلطة/المعرفة .(Power/Knowledge)" فوكو يرفض الفكرة التقليدية بأن "المعرفة" هي انعكاس محايد للواقع، وأن "السلطة" هي شيء يقع خارج المعرفة. بل يقول: إن "المعرفة" و"السلطة" متداخلتان بشكل جوهري. ف"المعرفة" تنتجها "سلطة" (مؤسسات، ممارسات، خطابات)، وهي في نفس الوقت "تنتج" سلطة (تعطي شرعية لبعض الممارسات وتجرم أخرى).

مثال فوكو الشهير :في العصور الوسطى، كان "المجنون" يُعتبر "مجنوناً" لأنه "شخص عاقبته الخطيئة" أو "مسكوناً بشيطان". كان يُعزل أحياناً، ويُطرد أحياناً، لكن لم يكن هناك "علم" يدرس الجنون. في العصر الكلاسيكي (القرن 17-18)، ظهر "مستشفى المجانين" ك"مؤسسة" جديدة، وظهر "الطبيب النفسي" ك"خبير"، وظهر "علم النفس" ك"معرفة". هذا "الثلاثي" (المؤسسة، الخبير، المعرفة) لم يأتِ ليُعالج المجانين فقط، بل جاء ليُحدد "من هو المجنون؟" و"ما هو السلوك الطبيعي؟" و"من له الحق في الحبس؟". إنه "نظام سلطة" يفرض نفسه تحت غطاء "العلم" و"الشفاء."

بتطبيق هذا على الفلسفة: يمكننا القول إن "الفلسفة الأرسطية" في زمن الغزالي لم تكن مجرد "نظام معرفي" محايد، بل كانت أيضاً "نظام سلطة": كانت تُدرّس في مؤسسات معينة (كبيت الحكمة، ومدارس بغداد وقرطبة)، وكان لها "خبراؤها" (الفلاسفة) الذين يحتكرون "الخطاب الصحيح"، وكانت تُنتج "معرفة" تشرعن لبعض الممارسات وتهمش أخرى (مثلاً، تهميش "التصوف" و"علم الكلام" كمعرفة "غير يقينية"). الغزالي، بنقده للفلسفة، كان يكشف هذا "البعد السلطوي" للمعرفة الفلسفية، ويسعى إلى تحرير "الذات" من هيمنتها.

2- " الخطاب" و"النظام": كيف تُنتج المؤسسات "الحقيقة"؟

مفهوم آخر مهم عند فوكو هو "الخطاب .(Discourse)" الخطاب ليس مجرد "كلام" أو "نص"، بل هو "نظام" من القواعد والممارسات والمؤسسات التي تنتج "موضوعات" معينة و"حقائق" معينة. مثلاً: "الخطاب الطبي" ينتج "الجسم" كموضوع للدراسة والتشريح والعلاج. "الخطاب القانوني" ينتج "الجريمة" و"العقوبة" و"المجرم". "الخطاب الفلسفي" ينتج "العقل" كموضوع للدراسة، و"الحقيقة" كغاية، و"الفيلسوف" كخبير.

الغزالي، في "تهافت الفلاسفة"، كان يمارس "نقداً للخطاب الفلسفي". كان يسأل: من الذي قرر أن "القياس المنطقي" هو الطريق الوحيد إلى اليقين؟ من الذي قرر أن "العالم قديم" و"النفس جوهر مفارق"؟ وما هي "المؤسسات" التي تنتج هذه "الحقائق" وتفرضها على الآخرين؟ هذا النوع من الأسئلة، أيها القارئ، هو "فوكوي بامتياز"، وإن كان الغزالي لا يستخدم نفس المصطلحات.

3- " الذات" و"التحرر": هل يمكن الهروب من السلطة؟

فوكو، في مراحل تأليفه المختلفة، تغيرت نظرته إلى "الذات" و"التحرر". في مرحلة "الأركيولوجيا (Archaeology) "، كان يدرس "الخطابات" كأنظمة لاواعية، وكان متشائماً بشأن إمكانية "تحرر" الذات من هذه الأنظمة. في مرحلة "الجينيالوجيا(Genealogy) "، درس "السلطة" كعلاقات قوة منتشرة في كل مكان، وكان متشائماً أيضاً، لأنه رأى أن الذات تتشكل من خلال هذه العلاقات، ولا يمكنها أن "تهرب" منها بالكامل. في مرحلة "الأخلاق (Ethics) "المتأخرة، بدأ فوكو يهتم بـ"تقنيات الذات (Technologies of the Self) " التي يمكن للإنسان من خلالها أن "يصوغ" نفسه بنفسه، ويتحرر جزئياً من الخطابات السائدة. لكنه ظل يرفض فكرة وجود "ذات جوهرية" أو "حقيقة نهائية" يمكن الوصول إليها.

الغزالي، في "المنقذ من الضلال"، يقدم رحلة "الذات" من "التقليد" (الخضوع لسلطة الآخرين) إلى "الشك" (تحرير الذات من كل السلطات) إلى "النور القلبي" (وصول الذات إلى يقينها الخاص، المستند إلى هبة إلهية). هذه "الرحلة" تختلف عن مشروع فوكو: فوكو يريد "تحرراً" بلا يقين، والغزالي يريد "تحرراً" إلى يقين. لكن كليهما متفقان على أن "السلطة" (المؤسسات، الخطابات، الخبراء) هي "عائق" أمام المعرفة الحقيقية، وأن على الفيلسوف أن "يشك" فيها لينطلق إلى آفاق جديدة.

ثانياً: الغزالي ناقداً لسلطة الخطاب الفلسفي: قراءة فوكوية في "تهافت الفلاسفة"

1- " الفلاسفة" كطبقة تمتلك "الحقيقة" وتحتكر"الخطاب"

في زمن الغزالي، كان "الفلاسفة" (أتباع الفارابي وابن سينا) يشكلون "طبقة" فكرية متميزة. كانوا يحتكرون "المنهج الصحيح" (البرهان الأرسطي)، وكانوا يحتكرون "المعرفة الحقيقية" (اليقين في الميتافيزيقا)، وكانوا يحتكرون "الخطاب الفلسفي" (منطقهم ومصطلحاتهم). وكانوا ينظرون إلى غيرهم (المتكلمين، الصوفية، الفقهاء) بازدراء، باعتبارهم "جمهوراً" لا يفهمون الفلسفة، أو "جدليين" لا يصلون إلى اليقين.

الغزالي، في "تهافت الفلاسفة"، "فضح" هذه "الطبقة" وكشف أن "يقينهم" ليس يقيناً، و"برهانهم" ليس برهاناً، و"خطابهم" ليس الخطاب الوحيد الممكن. هذا هو "النقد الفوكوي" للسلطة: كشف أن "المعرفة" ليست محايدة، بل هي "سلطة" تخفي نفسها تحت قناع "العلم" و"العقل."

مثال فوكوي من "التهافت :"الغزالي يذكر أن الفلاسفة قالوا: "من لم يشتغل بالمنطق، فلا يوثق بعلمه". هذا القول، كما يقول الغزالي، هو "تحكم" و"سلطة" أكثر منه "حقيقة". لأن "المنطق" الأرسطي ليس هو "العقل" الوحيد، وليس هو "الطريق" الوحيد إلى اليقين. الفلاسفة يستخدمون المنطق كـ "سلاح" لإقصاء الآخرين، وإعلاء أنفسهم. هذا هو بالضبط ما يسميه فوكو "السلطة/المعرفة."

2- " المؤسسات" التي تنتج الخطاب الفلسفي وتفرضه

لم يشر الغزالي صراحة إلى "المؤسسات" التي كانت تنتج الخطاب الفلسفي (بيت الحكمة، مدارس بغداد، مجالس الأمراء). لكن يمكننا، كقراء معاصرين، أن نستنتج هذا البُعد. الفلسفة الأرسطية في زمن الغزالي لم تكن مجرد "أفكار" تدرس في الفراغ، بل كانت

"نظاماً" مدعوماً من بعض الخلفاء والأمراء، وكانت تدرّس في مؤسسات تعليمية مرموقة، وكان لها "أساتذة" معروفون و"تلاميذ" مخلصون، وكانت تمنح "شهادات" و"مكانة اجتماعية". هذا "البعد المؤسسي" هو ما يجعل الفلسفة "سلطة"، وليس مجرد "معرفة."

الغزالي، عندما يترك منصبه في المدرسة النظامية (أعلى مؤسسة تعليمية في عصره)، ويعلن "شكه" في كل المعارف التي تعلمها، إنما يمارس "خروجاً" عن هذه المؤسسة، و"تمرداً" على سلطتها. هذا "الخروج" يشبه إلى حد بعيد "خروج" فوكو عن "المؤسسة الأكاديمية الفرنسية في السبعينيات، حين كان يدرس في "كوليج دو فرانس" (وهي مؤسسة مرموقة)، لكنه كان يمارس "نقداً" للمؤسسات الأكاديمية التقليدية.

3- " التهافت" فضح لتناقضات الخطاب الداخلية

فوكو، في تحليله للخطابات، لا يكتفي بـ"نقدها من الخارج" (أي من منظور أخلاقي أو سياسي)، بل يحلل "تناقضاتها الداخلية". يبين كيف أن الخطاب، عندما يُقرأ بدقة، يكشف عن "نقاط ضعف" و"تناقضات" لا يمكن حلها داخله. هذه "قراءة الأعراض" (Symptomatic Reading) هي ما يفعله الغزالي في "تهافت الفلاسفة". هو يقرأ نصوص الفلاسفة "دون افتراض حسن نية"، ويكشف أن "ما يقولونه" لا يتفق مع "ما يفعلونه"، وأن "المقدمات" لا تؤدي إلى "النتائج" التي يدعونها، وأن "المبادئ" التي يتفقون عليها تؤدي إلى "تناقضات" إذا طبقت بصرامة.

مثال :الفلاسفة يتفقون على أن "الله واحد بسيط"، وأن "العالم كثير مركب". كيف يصدر "الكثير" عن "الواحد"؟ حاولوا التوفيق بنظرية "الفيض" و"الاعتبارات" (تأمل الله ذاته، تأمله إمكانه... إلخ). الغزالي أظهر أن هذه "الاعتبارات" إما أن تكون "حقيقية" (ويلزم تركيب في ذات الله)، أو "وهمية" (فلا تفسر صدور الكثير). هذا "تناقض داخلي" لا يمكن حله بالبقاء داخل "الخطاب الفلسفي" نفسه. وهذا هو "التفكيك" قبل دريدا، و"فضح التناقضات" قبل فوكو.

ثالثاً: "المنقذ" كرحلة تحرر من خطابات السلطة

1- " المنقذ" نقد لخطابات متعددة: الفقه، الكلام، الفلسفة، الباطنية

في "المنقذ من الضلال"، لا يكتفي الغزالي بنقد "الفلاسفة" فقط، بل ينقد "الفقهاء"، و"المتكلمين"، و"الباطنية" (الإسماعيلية). كل هؤلاء يمثلون "خطابات سلطة" مختلفة:

- **الفقهاء** :يمتلكون سلطة "النص" و"الإجماع" و"التقليد". يقولون: "الحق ما قاله فلان وفلان، ومن خالفهم فهو مخطئ". الغزالي كان منهم، لكنه ترك منصبه وبدأ يشك في "التقليد" نفسه.
- **المتكلمون** :يمتلكون سلطة "العقل الكلامي" (الجدل). يقولون: "نحن نحمي العقيدة بالحجج العقلية". الغزالي كان منهم، لكنه وجد أن "جدلهم" لا يمنحه اليقين.
- **الفلاسفة** :يمتلكون سلطة "العقل البرهاني". يقولون: "نحن نملك اليقين، ومن خالفنا فهو جاهل بالبرهان". الغزالي تعلم فلسفتهم، لكنه شكك في "يقينهم."
- **الباطنية** :يمتلكون سلطة "الإمام المعصوم". يقولون: "لن تصل إلى الحقيقة إلا بتعليم الإمام". الغزالي رد عليهم، ورفض "التسليم الأعمى" لأي إنسان.

هذا "النقد" لـ"أربعة خطابات" مختلفة يجعل من "المنقذ" نصاً "فوكوياً" بامتياز: الغزالي يفضح "سلطة" كل خطاب، ويظهر أن كل واحد منهم يقدم نفسه كـ"الحقيقة" و"المنقذ"، لكنه في الحقيقة هو "سلطة" و"هيمنة". وهذه هي "الوظيفة النقدية" للفلسفة: كشف ما هو خفي تحت ما هو ظاهر.

2- من "تقليد" الآخرين إلى "يقين" الذات: تشابه مع فوكو المتأخر

في مرحلة فوكو المتأخرة (حوالي 1980-1984)، بدأ يهتم بـ"تقنيات الذات :(Technologies of the Self) "وهي الممارسات التي يمكن للإنسان من خلالها أن "يرعى" نفسه و"يصوغ" نفسه و"يتحرر" من هيمنة الخطابات الخارجية. استلهم فوكو هذه الفكرة من الفلسفة الهلنستية (الرواقية، الأبيقورية)، ومن المسيحية المبكرة (الاعتراف، التأمل، الرعاية الذاتية).

"المنقذ من الضلال" يمكن قراءته كـ"كتاب في تقنيات الذات" قبل فوكو بتسعة قرون. فالغزالي لا يكتفي بـ"نقد" الخطابات الخارجية، بل يقدم "برنامجاً" لتطهير الذات: من "الشك" (تطهير العقل من الأوهام)، إلى "المجاهدة" (تطهير القلب من العلائق)، إلى "النور القلبي" (وصول الذات إلى يقينها الخاص). هذه "الرحلة" هي "تقنية ذات" روحية، تشبه إلى حد بعيد "التمرينات الروحية" التي تحدث عنها بيير أدو وفوكو.

الفرق :فوكو يرفض فكرة أن هناك "حقيقة نهائية" يمكن الوصول إليها. يرى أن "تقنيات الذات" هي وسيلة للتعامل مع السلطة، وليس للوصول إلى يقين مطلق. أما الغزالي، فيؤمن بأن "النور القلبي" هو "حقيقة نهائية" تعطى من الله، وليست مجرد "تقنية" ذاتية. هذا الفرق، مرة أخرى، هو الفرق بين "فلسفة ما بعد حداثية" (لا يقين بعدها) و"فلسفة إيمانية" (تنتهي إلى يقين).

3- " النور القلبي" بديل عن سلطة المؤسسات والخطابات

الغزالي، بعد أن نقد كل الخطابات، لم يبق في "الفراغ" و"اللايقين". بل وجد "بديلاً" عن سلطة المؤسسات والخطابات: هذا البديل هو "النور القلبي". "النور القلبي" ليس سلطة خارجية (لا يعتمد على شيخ، ولا على كتاب، ولا على مؤسسة)، وهو أيضاً ليس "خطاباً" بالمعنى الفوكوي (ليس له قواعد محددة، ولا مؤسسات تنتجه). إنه "هبة" مباشرة من الله إلى قلب العبد، تمنحه "يقيناً" لا يحتاج إلى وسيط.

هذا "البديل"، أيها القارئ، هو الأكثر إشكالية من منظور فوكوي. لأن فوكو كان يرفض أي "بديل" يدعي أنه "خارج السلطة" أو "فوق الخطاب". كان يعتقد أن كل "بديل" هو مجرد "سلطة جديدة" و"خطاب جديد" يخفي نفسه تحت قناع "التحرر" و"الطبيعة". فوكو، لو قرأ الغزالي، لربما اتهم "النور القلبي" بأنه "وهم" آخر، و"سلطة" أخرى.

لكن من منظور غزالي، يمكن الرد على فوكو بأن "النور القلبي" ليس "سلطة" لأنه لا "يكتسب" بالممارسات الاجتماعية، ولا "يُفرض" على الآخرين، ولا "يُدرّس" في مؤسسات، ولا يمكن لأي إنسان أن يدّعي امتلاكه ويستخدمه للسيطرة على غيره. إنه "تجربة شخصية" و"علاقة مباشرة" مع الله. وهذا، في نظري، هو "الاختلاف الجوهري" بين الغزالي وفوكو: الغزالي يؤمن بـ"مكان مقدس" خارج السلطة، وهو القلب الذي يتلقى النور الإلهي. فوكو لا يؤمن بأي "مكان" خارج السلطة.

أطروحة المبحث: الغزالي يسبق فوكو في كشف "علاقة السلطة بالمعرفة" وفي "نقد خطابات السلطة" المتعددة (الفقه، الكلام، الفلسفة، الباطنية)، لكنه يختلف عنه في "الحل". فوكو يبقى في "النقد" ويرفض أي "بديل" خارج السلطة، بينما الغزالي يقدم

"القلب" و"النور الإلهي" كبديل عن سلطة المؤسسات والخطابات، وهذا الفرق هو الفرق بين "فلسفة شك إيمانية" و"فلسفة شك عدمية"

نعم، أيها القارئ. الغزالي وفوكو يمكن أن يكونا "حليفين" في "نقد السلطة"، لكنهما "عدوان" في "بديل السلطة". وكثير من المفكرين المعاصرين (عرباً ومسلمين) تأثروا بفوكو في نقده للمؤسسات والخطابات، لكنهم توقفوا عند "النقد" وأهملوا "البديل". الغزالي يذكرهم بأنه يمكن "نقد السلطة" و"نقد الخطاب" من دون الوقوع في "العدمية" و"اللايقين". وأن "القلب" و"النور" يمكن أن يكونا "بديلين" مشروعين، طالما أنهما لا يتحولان إلى "سلطة جديدة" و"خطاب جديد."

في زمننا، الذي نعاني فيه من "استبداد الخطابات" (دينية، سياسية، علمانية، إعلامية)، قد يكون "النموذج الغزالي" أكثر نفعاً من "النموذج الفوكوي". لأن فوكو يعلمنا "كيف ننقد" لكنه لا يعلمنا "كيف نعيش". الغزالي يعلمنا كليهما: ينقد ثم يبني، يشك ثم يؤمن، يهدم ثم يشيد. وهذه "الثنائية الجدلية" (الهدم والبناء) هي سر بقائه وتأثيره عبر القرون.

مراجع المبحث الرابع:

المصادر الأساسية (فوكو):

- **Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique (Madness and Civilization)*, trans. Richard Howard (New York: Vintage, 1965).** لتحليل كيف أن "الجنون" نتاج خطاب سلطة وليس حقيقة طبية.
- **Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison (Discipline and Punish)*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1977).** لتحليل كيف أن "السجن" مؤسسة سلطة تنتج "المجرم" كموضوع.
- **Michel Foucault, *L'archéologie du savoir (The Archaeology of Knowledge)*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972).** لمنهجية تحليل الخطابات.
- **Michel Foucault, *Histoire de la sexualité (The History of Sexuality)*, Vol. 1-3, trans. Robert Hurley (New York: Vintage, 1978-1986).** لتطور مفهوم الذات والسلطة.
- **Michel Foucault, "Technologies of the Self," in *Technologies of the Self*, ed. L. H. Martin, H. Gutman, and P. H. Hutton (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988).** لاهتمام فوكو المتأخر بـ"تقنيات الذات."

المصادر الأساسية (الغزالي للمقارنة):

- **Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, trans. Marmura (2000).** لنقد سلطة الفلاسفة وخطابهم.
- **Al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalal*, trans. McCarthy (1980).** لنقد خطابات متعددة ولوصف رحلة الذات إلى النور القلبي.
- **Al-Ghazali, *Fada'ih al-Batiniyyah (The Infamies of the Esoterics)*, ed. A. Badawi (Cairo: Dar al- Qawmiyyah, 1964).** لنقد سلطة الباطنية (الإسماعيلية).

الدراسات الثانوية:

- **Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).** مقدمة ممتازة لفلسفة فوكو ونقده للسلطة.
- **Ian Hacking, "The Archaeology of Foucault," in *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy (Oxford: Blackwell, 1986), pp. 27-40.** عن منهجية فوكو في تحليل الخطابات.
- **James Bernauer, "Foucault and the Question of Religion," in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gary Gutting (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 201-222.** عن علاقة فوكو بالدين وإمكانية وجود "روحانية" خارج المؤسسات.
- **نصر حامد أبو زيد، *نقد الخطاب الديني* (1992)، الفصل الخاص بـ"السلطة والنص".** "تطبيق لمنهجية فوكو (نقد السلطة) على التراث الديني الإسلامي.
- **جورج طرابيشي، *هرطقات: دراسات في العقلانية العربية* (بيروت: دار الساقي، 2004)، الفصل الخاص بـ"فوكو والعربية".** "لمناقشة إمكانية تطبيق مفاهيم فوكو على الفكر العربي.
- **محمد سبيلا، *فوكو: من أركيولوجيا المعرفة إلى أخلاقيات الذات*)الدار البيضاء: دار توبقال، 1998 .**(دراسة عربية شاملة لفلسفة فوكو.

المبحث الخامس: من نقد الأرسطية إلى نقد الحداثة: آلة نقد الغزالي

أولا: هل يمكن استخدام آلة الغزالي ضد العلموية؟

العلموية(Scientism) ، كما أشرنا في الفصل الثاني عشر، هي "أرسطية جديدة". إنها تقدس "المنهج العلمي" كطريق وحيد للمعرفة، وتعتبر أن "الفيزياء" هي نموذج كل معرفة حقيقية، وتختزل الوجود إلى "مادة" و"قوة". آلة نقد الغزالي يمكن استخدامها ضد هذه العلموية بنفس فعالية استخدامها ضد الأرسطية:

- **نقد "اليقين العلمي" :**"العلموية تفترض أن قوانين الطبيعة يقينية وضرورية. الغزالي يشك في هذا: يقول إن "الاقتران" بين الظواهر لا يثبت العلية الضرورية. هل لاحظ العلماء كل الظواهر في كل الأزمنة؟ كلا. فهم يعممون من مشاهدات محدودة. هذا "التعميم" هو مصدر ضعف اليقين العلمي، وهو ما كشفه الغزالي قبل هيوم.
- **نقد "الحتمية المادية :**"العلموية تفترض أن كل شيء يمكن اختزاله إلى حركة جسيمات مادية. الغزالي يشك في هذا: من قال إن "المادة" هي كل شيء؟ أليس هناك وعي، وأحاسيس، وقيم، ومعنى؟ هذه الأمور لا تختزل إلى فيزياء، وهي مع ذلك جوهر الحياة الإنسانية. هذا "الاختزال" هو "تهافت" جديد يجب فضحه.
- **نقد "سلطة المجتمع العلمي :**"العلموية تعتبر أن "المجتمع العلمي" هو المرجع الوحيد للحقيقة، وأن أي قول خارج هذا المجتمع هو "خرافة" أو "جهل". الغزالي يشك في هذا: من قال إن هؤلاء الناس معصومون؟ أليسوا بشراً يخطئون ويختلفون ويتأثرون بعوامل اجتماعية ونفسية؟ هذا "تقديس" المجتمع العلمي هو "صنم" جديد مثل صنم الفلاسفة القدامى.

ثانيّا: الغزالي وما بعد الحداثة: في إشكالية الاختزال والتبسيط

ليس الغزالي "ما بعد حداثياً" بالمعنى الدقيق، وهو أيضاً ليس "حداثياً" بالمعنى العلموي. الغزالي هو "نموذج ثالث"، كما أشرنا في نهاية الفصل الحادي عشر. هذا النموذج الثالث قد يكون أكثر إزعاجاً للحداثيين وما بعد الحداثيين معاً:

الحداثيون يرون في الغزالي "عدواً للعقل". لأنهم يخلطون بين "العقل" (الذي هو أداة) و"العلموية" (التي هي أيديولوجيا). الغزالي ليس عدواً للعقل، لكنه عدو للعلموية. لكن الحداثي العقلاني لا يرى الفرق، ويهاجم الغزالي كما لو كان "عدو الحضارة."

ما بعد الحداثيون يرون في الغزالي "مؤمناً ساذجاً" و"حنيناً إلى الميتافيزيقا". لأنهم يخلطون بين "الإيمان" (الذي هو تجربة وجودية) و"اللاهوت العقائدي" (الذي هو نظام فكري). الغزالي ليس لاهوتياً عقائدياً بالمعنى المدرسي، لكنه يؤمن بـ"الله الحي" و"النور القلبي". وما بعد الحداثي الملحد يرفض هذه "السذاجة" كما يرفض "العقلانية الساذجة."

الغزالي، إذاً، هو في "منطقة رمادية" بين الحداثة وما بعدها. وهو لا يرضي أحداً. لكن هذه "اللا رضائية" هي بالضبط قوته. إنه يذكرنا بأن "الخيارات الفلسفية" ليست محصورة في "عقلانية علموية" أو "عدمية ما بعد حداثية". هناك خيار ثالث: "شك إيماني" يمر بالنقد، ولا يخاف من الشك، لكنه يصل في النهاية إلى يقين قلبي.

ثالثا: نحو "مدرسة الشك الإيماني" نموذج فلسفي بديل

هذا يقودنا، أيها القارئ، إلى ما سأدعو إليه في الخاتمة العامة: تأسيس "مدرسة الشك الإيماني (School of Imanic Scepticism) " كمشروع فلسفي إسلامي معاصر. هذه المدرسة تستلهم الغزالي في منهجه، لكنها تتجاوزه إلى أسئلة عصرنا. مبادئها الأساسية هي:

- **أن الشك مقدمة ضرورية لليقين** .لا يقين حقيقي دون أن يمر الإنسان بمحنة الشك في كل المقدمات غير المفحوصة. هذه هي "التطهير السلبي" الذي يسبق "التطهير الإيجابي" (النور القلبي).
- **أن العقل أداة محدودة وليس إلهاً** .للعقل قدرة هائلة في مجاله (العالم الطبيعي، الرياضيات، المنطق)، لكنه عاجز في مجالات أخرى (الغيب، الإلهيات، المعنى النهائي). هذا ليس "عجزاً" يجب أن نخجل منه، بل هو "تواضع" يليق بالإنسان.
- **أن اليقين الحقيقي لا يأتي من الخارج (التقليد)، ولا من الداخل (العقل وحده)، بل من "الكشف" و"النور" الذي هو هبة إلهية** .هذا اليقين ليس "معرفة" نظرية فقط، بل هو "حياة" و"تحول" و"عبادة."
- **أن الفلسفة الإسلامية المعاصرة يجب أن تكون "نقدية" و"تفكيكية" و"روحانية" في آن واحد** .نقدية بمعنى شكها في كل سلطة (بما فيها سلطة التراث والعصر)، تفكيكية بمعنى كشفها للثنائيات الخادعة (عقل/قلب، دنيا/آخرة، ضرورة/احتمال)، وروحانية بمعنى أنها لا تكتفي بالنقد بل تبحث عن "معنى" يتجاوز العدمية.

هذه المدرسة، أيها القارئ، ليست مجرد "ترميم" لمشروع الغزالي، بل هي "تطوير" و"توسيع" ليشمل تحديات عصرنا. قد يواجهها المتشددون بالرفض (لأنها شكّاكة)، وقد يواجهها العلمانيون بالسخرية (لأنها إيمانية). لكنها، في نظري، هي "الفلسفة الإسلامية" التي تليق بماضيها العريق ومستقبلها المفتوح.

أطروحة الفصل: الغزالي يسبق نيتشه في نقده للعقل، ويسبق دريدا في تفكيكه للثنائيات الأرسطية، لكنه لا يذهب إلى ما بعد الحداثة لأنه يمتلك يقيناً ثالثاً، هو النور القلبي، يوقف عجلة التفكيك عند حد معين. هذا التوقف هو ما يجعله أكثر إزعاجاً للحداثيين وما بعد الحداثيين معاً

نعم، أيها القارئ. الغزالي معذب بين فريقين، لأن كل فريق يريد أن يصنفه ضمن "صفوفه"، ويرفض أن يكون في "منطقة رمادية". لكن هذه "المنطقة الرمادية" هي بالضبط جوهر فلسفته. إنه ليس "عقلانياً علموياً" مثل ديكارت، وليس "عدمي ما بعد حداثي" مثل نيتشه ودريدا. إنه "شاك" يصل إلى "يقين"، و"ناقد" يصل إلى "إيمان"، و"مفكك" يصل إلى "نور."

هذا الموقف، أيها القارئ، قد يكون أكثر "توازناً" و"اعتدالاً" من طرفي الحداثة وما بعدها. لأنه يحفظ "العقل" في مجاله، و"القلب" في مجاله، و"الله" في مجاله. ولا يخلط بين هذه المجالات، ولا يحاول إلغاء أحدها لصالح الآخر. وفي عصر "الخلط" و"الاختزال" و"التطرف"، قد يكون هذا "التوازن" هو ما نحتاجه أكثر من أي وقت مضى.

الغزالي، إذاً، ليس فيلسوفاً "للماضي" فقط، بل هو فيلسوف "للحاضر" و"للمستقبل". وهو ينتظر من يقرأه بعيون جديدة، ويفعّل آلاته النقدية في سياقات جديدة، ويبني على مشروعه "مدرسة الشك الإيماني" التي تنقذ الفلسفة الإسلامية من "الجمود" و"التقليد" و"العجز."

مراجع الفصل الخامس عشر:

المصادر الأساسية (نيتشه):

- Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse (Beyond Good and Evil)*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1966). لنقد الأخلاق والتمييز بين أخلاق السادة والعبيد.
- Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral (On the Genealogy of Morals)*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1967). لتتبع أصول القيم الأخلاقية ونقد الضمير الأوروبي.
- Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung (Twilight of the Idols)*, trans. R. J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin, 1968). "كيف يفلزف المرء بمطرقة" - نقد أهم أوثان الفلسفة الغربية.
- Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft (The Gay Science)*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974). لموت الإله والعدم الأوروبي.

المصادر الأساسية (دريدا):

- Jacques Derrida, *De la grammatologie (Of Grammatology)*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976). النص الأساسي لفكرة التفكيك ونقد مركزية الكلام.
- Jacques Derrida, *L'écriture et la différence (Writing and Difference)*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978). لفكرة الاختلاف والتفكيك في الفلسفة والأدب.
- Jacques Derrida, *Marges de la philosophie (Margins of Philosophy)*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982). لفكرة الاختلاف (Différance) ونقد الحدود بين الداخل والخارج.
- Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981). لمقابلات توضح استراتيجيات التفكيك.

المصادر الأساسية (الغزالي للمقارنة):

- Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, trans. Marmura (2000). لنقد الثنائيات الأرسطية.
- Al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalal*, trans. McCarthy (1980). لنقد العقل والوصول إلى اليقين القلبي.
- Al-Ghazali, *Mishkat al-Anwar*, trans. Buchman (1998). لنظرية النور التي تشبه من بعيد "إرادة القوة" الروحية.

الدراسات الثانوية (المقارنات بين الغزالي ونيتشه ودريدا):

- Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx* (Paris: Éditions de Minuit, 1964). لتحليل نيتشه كفيلسوف "نقب" يبحث عن الأصل.
- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962). لفلسفة نيتشه كتفكيك للحقيقة والموضوعية.
- John D. Caputo, *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics* (New York: Fordham University Press, 1982). للمقارنة بين نقد الميتافيزيقا في التقليد الغربي والتقليد المسيحي.
- Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, trans. Jon R. Snyder (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988). لما بعد الحداثة كعدمية خفيفة وتفسيرية.
- **محمد عابد الجابري، *نحن والتراث* (1980)، الفصل الخاص بـ"الغزالي والديكارت** ."لقراءة الغزالي في ضوء نقد العقل الفلسفي.
- **نصر حامد أبو زيد، *نقد الخطاب الديني* (1992)، الفصل الخاص بـ"التفكيك والتراث** ."لمقارنة دريدا بالتفكيك الإسلامي (المعتزلة، ابن رشد، الغزالي).
- **حسن حنفي، *من العقيدة إلى الثورة* (1988)، المجلد الخامس (نيتشه والتراث)** .لمقارنة نقد نيتشه للعقل بنقد الغزالي للفلسفة.

الخاتمة العامة: مواصلة المشروع الفلسفي الإسلامي : دعوة لتأسيس "مدرسة الشك الإيماني"

تمهيد الخاتمة: ليست خاتمة

قبل أن أكتب هذه الكلمات، أيها القارئ، ترددت طويلاً في تسميتها "خاتمة". فكلمة "خاتمة" توحي بالنهاية، والإغلاق، وطي الكتاب ووضعه على الرف. لكن ما أريد أن أقوله لك الآن ليس "نهاية"، بل هو "**بداية**". إنه إعادة فتح لما اعتقدنا أنه مغلق، وإحياء لما ظننا أنه مات، ودعوة إلى ما لم يولد بعد.

هذا الكتاب، الذي أمضيت في كتابته شهوراً طويلة، لم يكن هدفه أبداً أن يكون "المرجع النهائي" في علاقة الغزالي بالحداثة، ولا أن يقدم "إجابات نهائية" للأسئلة التي أثارها. كان هدفه، منذ الصفحة الأولى، هو "فتح باب" كان موصداً طويلاً: باب قراءة التراث الفلسفي الإسلامي قراءة نقدية معاصرة، لا تقف عنده حد الإعجاب أو الاستنكار، بل تتجاوزه إلى "التفكير معه" و"تجاوزه" و"البناء عليه."

والآن، وأنا على وشك أن أضع النقطة الأخيرة في هذا الكتاب، أشعر أن العمل الحقيقي لم يبدأ بعد. لأنني، منذ البداية، لم أكن أريد "إقناعك" بآرائي، بل كنت أريد "إزعاجك" بأسئلتي. أسئلة عن العقل والقلب، عن الشك واليقين، عن التراث والحداثة، عن الإسلام والفلسفة. هذه الأسئلة، أيها القارئ، لن تنتهي بنهاية هذا الكتاب. بل ستبدأ من جديد في ذهنك، كلما أغلقت الغلاف وأعدت التفكير فيما قرأت.

لهذا السبب، قررت أن أكتب هذه الخاتمة على شكل "بيان فلسفي" من خمس نقاط، ليس لأنني أمتلك الحقيقة كاملة، بل لأنني أريد أن أضع "مبادئ" يمكن النقاش حولها، و"دعوة" يمكن قبولها أو رفضها، و"أفقاً" يمكن السير فيه أو الخروج عنه. هذه النقاط الخمس ليست "خلاصة" لما سبق، بل هي "امتداد" له، و"فتح" لآفاق جديدة.

فلا تتعجب، إذاً، أيها القارئ، إذا شعرت في نهاية هذه الخاتمة أنني لم "أنه" شيئاً، بل أنني "بدأت" للتو. فهذه هي طبيعة الفلسفة الحقيقية: ليست وصولاً، بل سفراً. وليست إجابة، بل سؤالاً. وليست راحة، بل قلقاً.

النقطة الأولى: إعادة الاعتبار لمناظرة لم تنته

لطالما صُوِّرت مناظرة الغزالي وابن رشد على أنها "مناظرة انتهت بانتصار أحدهما"، وأن التاريخ حسمها لصالح هذا الطرف أو ذاك. في المشرق الإسلامي، قيل إن الغزالي "انتصر" وأسكت الفلاسفة، وفي الغرب المسيحي، قيل إن ابن رشد "انتصر" ومهد لعصر النهضة. هذه السردية، أيها القارئ، مبسطة إلى حد الخداع.

الحقيقة أن **المناظرة لم تنتهِ، بل توقفت** .لم يحدث أن "انتصر" الغزالي على ابن رشد، ولا ابن رشد على الغزالي. بل حدث أن الاهتمام بها "توقف" لأسباب تاريخية وسياسية واجتماعية لا علاقة لها بقيمة حجج الطرفين. في المشرق، تغلبت موجة "الرد على الفلاسفة" بفعل صعود السلطة السياسية للمذاهب الكلامية (الأشعرية) التي تبنّت بعض آراء الغزالي، لكنها أهملت "سؤاله النقدي" وتحولت إلى مذهب جامد لا يختلف كثيراً عن المذهب الذي هاجمه الغزالي نفسه. في الغرب، تم اختزال ابن رشد في "شارح أرسطو" وتجاهلوا "إشكالياته" مع النص الديني، كما تم تجاهل الغزالي تماماً أو تقديمه كـ"خصم" فقط.

إحياء المناظرة اليوم يعني أن نعيد قراءة الغزالي وابن رشد كـ"فيلسوفين حيين"، وليس كـ"نصوص تراثية ميتة". يعني أن نسأل: ماذا كان سيقول الغزالي للعلموية الحديثة؟ وماذا كان سيقول ابن رشد لانغلاق العقل الديني؟ ثم نحاول أن نستخلص من حوارهما "أدوات" لمواجهة مشكلاتنا المعاصرة.

ما أتمناه، أيها القارئ، هو أن يقرأ طلاب الفلسفة والفكر الإسلامي "تهافت الفلاسفة" و"تهافت التهافت" كما يقرأون "نقد العقل الخالص" و"الوجود والزمان" ، أي كـ"كلاسيكيات حية" تثير الأسئلة وتحرك العقول، لا كـ"نصوص تراثية" تدرس للتبرك أو للتفنيد فقط.

النقطة الثانية: المطلوب اليوم ليس انتقاءً بين الغزالي و ابن رشد، بل تجاوزهما معاً

إذا كان هناك خطأ واحد أريد أن أصححه بهذا الكتاب، فهو الانطباع الخاطئ بأننا "مُطالبون" باختيار أحد الفيلسوفين على الآخر، إما مع الغزالي (ضد العقل) وإما مع ابن رشد (ضد الإيمان). هذا الانطباع، الذي روج له خصوم الفلسفة وأصدقاؤها على حد سواء، هو كارثة حقيقية على الفكر الإسلامي. لأنه يحول "مناظرة فلسفية" حية إلى "صراع مذهبي" عقيم، ويجبر المفكرين على "الولاء" لهذا الطرف أو ذاك، بدلاً من "التفكير" معهما وتجاوزهما.

لماذا يجب أن نتجاوز كليهما؟ لأن مشروعهما، رغم عظمتهما، كانا مشروعين في سياقهما التاريخي. الغزالي كان يواجه "أرسطية مغلقة" هيمنت على الفكر الفلسفي، وكان لا بد من "تفكيكها" لإفساح المجال أمام أسئلة جديدة. ابن رشد كان يواجه "هجوماً كلامياً" "على الفلسفة، وكان لا بد من "الدفاع عنها" لمنع انقراضها. لكننا اليوم، أيها القارئ، لسنا في سياقهما التاريخي. نحن في زمن مختلف، بأسئلة مختلفة، وتحديات مختلفة.

ما هو المشروع الثالث الذي نحتاجه؟ هو مشروع يستفيد من "آلية نقد المقدمات" التي أبدعها الغزالي في "التهافت"، ومن "الجرأة على إعمال العقل" التي جسدها ابن رشد في ردوده. لكنه لا يكرر "نتائج" أي منهما. هذا المشروع الثالث، الذي أسميه "مدرسة الشك الإيماني"، يقوم على ركيزتين:

الأولى: نقد كل سلطة معرفية لا تخضع للفحص .هذا نقد غزالي بامتياز. الغزالي شكك في سلطة الحواس، وفي سلطة العقل، وفي سلطة الفلاسفة والمتكلمين. اليوم، يجب أن نشكك في سلطة العلم (عندما يتحول إلى أيديولوجيا)، وسلطة التكنولوجيا (عندما تتحكم في الحياة دون مراجعة)، وسلطة الإعلام (عندما يصنع الحقائق بدلاً من نقلها)، وسلطة التراث (عندما يتحول إلى صنم لا يجوز الاقتراب منه).

الثانية: الإيمان بالله والقلب كمركز لليقين .هذا إيمان غزالي بامتياز. لكنه إيمان يمر عبر الشك، وليس إيماناً أعمى. إنه إيمان "متجاوز" للنقد، وليس "قبل" النقد. الإنسان المعاصر، الذي عانى من "عدمية" نيتشه و"عبثية" كامو و"اغتراب" سارتر، قد يكون أكثر استعداداً من غيره لفهم "الشك الإيماني" الغزالي، لأن أزمته ليست "نقصاً في المعرفة"، بل "فقداناً للمعنى". وهذا "المعنى" لا يمكن أن تقدمه له العلوم وحدها، بل يحتاج إلى "قفزة إيمانية" تشبه قفزة الغزالي من الشك إلى النور القلبي.

النقطة الثالثة: مشروع "تهافت الفلسفة المعاصرة" : محاكمة مسلمات العصر

إذا كان الغزالي قد كتب "تهافت الفلاسفة" لنقد أرسطية عصره، فلماذا لا نكتب اليوم "تهافت الفلسفة المعاصرة" لنقد "أرسطيات عصرنا"؟ هذا هو المشروع الذي أدعو إليه في هذه الخاتمة، وأتمنى أن يجد من يكمل ما بدأته.

ما هي "أرسطيات عصرنا" التي تحتاج إلى تهافت؟

- **العلموية :(Scientism)** الاعتقاد بأن العلم الطبيعي (الفيزياء، الكيمياء، الأحياء) هو الطريق الوحيد للمعرفة، وأن كل ما لا يمكن قياسه وتجريبه هو إما غير موجود أو غير مهم. هذه "العلموية" هي "الصنم" الجديد، وهي لا تقل خطراً عن "صنم العقل الأرسطي" الذي هاجمه الغزالي.
- **الحتمية المادية :(Materialist Determinism)** الاعتقاد بأن كل شيء في الكون، بما في ذلك الوعي الإنساني والإرادة الحرة، يمكن اختزاله إلى حركة جسيمات مادية محكومة بقوانين حتمية. هذه الحتمية، كما أشرنا في الفصل الثاني عشر، تتعارض مع ميكانيكا الكم، وتتعارض أيضاً مع التجربة الإنسانية في الإرادة والاختيار والمعنى.
- **فكرة التقدم الخطي الحتمي** :الاعتقاد بأن التاريخ يسير في "خط مستقيم" نحو الأفضل، وأن "العصر الحديث" هو ذروة هذا التقدم، وأن كل ما هو قديم (تراث، دين، تقليد) هو بالضرورة "متخلف" و"أقل قيمة". هذه الفكرة، التي هيمنت على الفكر الغربي في القرن التاسع عشر، أثبتت فشلها في القرن العشرين (حروب عالمية، محرقة، أسلحة دمار شامل، أزمة بيئية). نحن اليوم أقل ثقة بـ"التقدم" مما كان أسلافنا قبل مئة عام.
- **الفردانية المفرطة :(Hyper-Individualism)** الاعتقاد بأن الإنسان هو "مركز" الكون، وأن كل القيم يجب أن تنطلق من رغباته وحرياته الفردية، دون ارتباط بمجتمع أو تقليد أو إله. هذه الفردانية، التي ورثناها من ديكارت وكانط، أدت إلى "اغتراب" و"وحدة" و"فقدان معنى" في المجتمعات الحديثة.

كيف يكون "تهافت" هذه المذاهب؟ ليس بالرجوع إلى نصوص دينية فقط، بل بـ"محاكمتها" على طريق الغزالي: نفحص مقدماتها، ونكشف تناقضاتها الداخلية، ونظهر أنها ليست "يقينية" كما تدعي، وأنها ليست "بديهية" كما تظن. هذا "التهافت" الجديد يحتاج إلى فلسفة إسلامية معاصرة تجيد التعامل مع العلوم الحديثة والمناهج النقدية، وتستطيع أن "تضرب في قلب" العلموية بأسلحتها الخاصة (كما فعل الغزالي مع الفلاسفة). هذا مشروع ضخم، يتطلب جهود أجيال، لكنه مشروع ممكن وضروري.

النقطة الرابعة: الحداثة الغزالية نموذج ثالث في تاريخ الفلسفة

لطالما صُوِّرت "الحداثة" على أنها ابنة الشرعنة الغربية حصراً. إما أن تكون حداثياً (علمانياً، علموياً، تقدمياً)، وإما أن تكون تقليدياً (دينياً، محافظاً، رجعياً). لا خيار ثالث. هذا "الأسر الثنائي" هو من أشد ما يعاني منه الفكر العربي والإسلامي المعاصر.

الغزالي، كما حاولت أن أثبت في هذا الكتاب، يقدم **نموذجاً ثالثاً** .نموذج "حداثي في المنهج" (لأنه يشك في كل سلطة موروثة، ويعيد بناء المعرفة من الصفر، وينقد المقدمات غير المفحوصة)، لكنه "تقليدي في الغائية" (لأنه يريد الوصول إلى الله واليقين القلبي، وليس إلى السيطرة على الطبيعة أو العلموية الباردة).

هذا النموذج الثالث، أيها القارئ، هو "الحداثة الغزالية". وهي ليست أقل "حداثة" من الحداثة الديكارتية، بل هي "حداثة مختلفة". إنها "حداثة الشك الإيماني" التي تقول: "نعم، يجب أن نشك في كل شيء، لكن ليس لكي نظل في الشك، بل لكي نصل إلى يقين أعلى.

ونعم، العقل أداة مهمة، لكنه ليس أداة كافية، بل نحتاج إلى القلب والإرادة والإيمان أيضاً. ونعم، الحداثة تعني التحرر من سلطة الماضي، لكن هذا التحرر لا يعني القطيعة مع الله، بل يعني إعادة اكتشافه من خلال مسيرة روحية شخصية."

في زمن أصبح فيه الإنسان المعاصر يعاني من "الاغتراب" و"العدمية" و"فقدان المعنى"، قد تكون "الحداثة الغزالية" أكثر حاجة إليها من "الحداثة الديكارتية" التي وصلت إلى طريق مسدود. لأن الأول عنده ما يعطيه "أملاً" و"هدفاً" و"معنى"، والثاني يكتفي بـ"قوة" و"سيطرة" و"تقنية". والقوة والتقنية، بدون معنى، قد تصبح أكثر خطورة من أي سلاح تقليدي.

النقطة الخامسة والأخيرة: هذه الدراسة أول خطوة، لا آخر كلمة

وأخيراً، أيها القارئ، أريد أن أقول لك ما قلته في بداية الكتاب :**هذه الدراسة ليست "نهاية البحث"، بل هي "بدايته** ."كل الأسئلة التي طرحتها مفتوحة، وكل الأطروحات التي دافعت عنها قابلة للنقد والتفكيك والإعادة. وما أتمناه حقاً هو أن يُقرأ هذا الكتاب بوصفه "افتتاحاً" لباب كان موصداً طويلاً، وليس "ختاماً" لجدل كان ينبغي أن يبقى حياً.

ماذا بعد هذا الكتاب؟ آمل أن يقرأه الباحثون والطلاب والمفكرون، وأن يتجاوزوه. آمل أن يناقشوه، وأن ينتقدوه، وأن يصححوا أخطاءه، وأن يضيفوا إليه. آمل أن يكتبوا كتباً أخرى تتعمق في جوانب أهملها هذا الكتاب، أو تقدم قراءات مغايرة لما قدمته. آمل أن تظهر "مدرسة الشك الإيماني" كمشروع فلسفي متكامل، يضم فلاسفة وفقهاء ومتكلمين وصوفيين وعلماء، يناقشون معاً أسئلة العصر بروح الغزالي النقدية والإيمانية.

رسالتي إلى القارئ العربي والمثقف المسلم :لا تخف من "الشك". الشك ليس "مرضاً"، بل هو "دواء" يطهر العقل من السموم. لا تخف من "النقد". النقد ليس "خيانة"، بل هو "وفاء" للتراث بتجديده وإحيائه. لا تخف من "الفلسفة". الفلسفة ليست "كفراً"، بل هي "سؤال" يرفعك من التقليد الأعمى إلى اليقين المحقق. كن غزالياً في شكك، لكن لا تبق في شكك. كن رشدياً في عقلك، لكن لا تقدس عقلك. كن مؤمناً بقلبك، لكن لا تهمل عقلك. هذا هو "الشك الإيماني" الذي أدعو إليه.

رسالتي إلى القارئ الغربي والمثقف العلماني :لا تظن أن الفلسفة انتهت عند ديكارت وكانط. هناك فلاسفة آخرون، في ثقافات أخرى، طرحوا أسئلة مماثلة قبلكم بقرون. الغزالي أحد هؤلاء. اقرأوه لا كـ"غريب" أو "شرقي" غامض، بل كـ"فيلسوف عالمي" له ما يقوله لأزمنتكم وأزماتكم. قد تجدون عنده ما لا تجدونه عند نيتشه ودريدا: إيماناً يمر عبر الشك، ويقيناً لا ينفي العقل، وروحانية لا تنفصل عن الحياة.

هذا الكتاب، أيها القارئ، هو "أول خطوة" في طريق طويل. الطريق لم ينته بعد. بل ربما لم يبدأ حقاً إلا بهذه الكلمات. لأن الفلسفة، كما قال كارل ياسبرس، "ليست معرفة يمكن تعلمها، بل هي نشاط لا يمكن أن يتوقف". وهي، كما قال الغزالي من قبله، "طريق إلى اليقين" لا ينتهي إلا بالوصول إلى الله.

والله، أيها القارئ، هو "اليقين الأعلى" و"النور الأسمى" و"الغاية القصوى". ومن دونه، كل يقين هو وهم، وكل نور هو ظلام، وكل غاية هي سراب. هذا هو "الشك الإيماني" بجوهره: أن تشك في كل شيء لتصل إلى الله، وأن تنقد كل معرفة لتصل إلى معرفته، وأن تفكك كل نظام لتصل إلى نظامه. وهذه، في نظري، هي أسمى رسالة يمكن أن تقدمها الفلسفة للإنسان في أي عصر.

مراجع الخاتمة العامة:

المصادر الأساسية:

- **Al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalal*, trans. McCarthy (1980).** النص الروحي الذي ألهم هذه الخاتمة.
- **Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, trans. Marmura (2000).** النقد الذي نريد تحديثه.
- **Ibn Rushd, *Tahafut al-Tahafut*, trans. van den Bergh (1954).** الدفاع الذي نريد تجاوزه.
- **Descartes, *Meditationes*, trans. Cottingham (1984).** للحداثة الديكارتية التي نقدم بديلاً عنها.
- **Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, trans. Walter Kaufmann (New York: Viking, 1966).** للعدمية الأوروبية التي يرد عليها "الشك الإيماني."
- **Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?* (Pfullingen: Neske, 1956).** لفلسفة الدهشة والطريق.

الدراسات الثانوية (لتطوير "مدرسة الشك الإيماني"):

- **Karl Jaspers, *Die großen Philosophen* (München: Piper, 1957), Chapter on "Al-Ghazali".** لقراءة الغزالي كفيلسوف وجودي عالمي.
- **Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr, 1960).** لفلسفة التأويل والحوار بين الماضي والحاضر.
- **Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990).** للفلسفة التأويلية للذات والأخلاق.
- **Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).** لتحليل شروط الإيمان في العصر العلماني.
- **Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981).** لنقد العقلانية الحداثية والعودة إلى الفضائل التقليدية.
- **نصر حامد أبو زيد، *الإمام الغزالي بين نقد الفلسفة وتأسيس التأويل* بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999.** لربط مشروع الغزالي بقضايا التأويل المعاصرة.
- **محمد عابد الجابري، *نحن والتراث* (1980)، الفصل الأخير (التراث والحداثة)** . لدعوة مشابهة لتجاوز الغزالي وابن رشد معاً.
- **حسن حنفي، *من العقيدة إلى الثورة* (1988)، المجلد الخامس (التراث والتجديد)** . لمشروع "التراث والتجديد" الذي يلتقي مع "الشك الإيماني" في نقاط كثيرة.
- **طه عبد الرحمن، *الحق الفلسفي في الفكر الإسلامي* الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.** لتأسيس فلسفة إسلامية معاصرة تنطلق من العقل والقلب معاً.

المحتويات

هذا الكتاب الذي بين أيدينا ليس نهاية البحث في علاقة الغزالي بالحداثة، بل هو تأسيس لإشكالية جديدة في تاريخ الفلسفة.

كل أسئلته مفتوحة، وكل أطروحاته قابلة للنقد والتفكيك والإعادة، بل هو يدعو إلى ذلك صراحة.

ما أتمناه حقاً هو أن يُقرأ هذا الكتاب بوصفه افتتاحاً لباب كان مغلقاً طويلاً، باب قراءة التراث الفلسفي الإسلامي لا بوصفه مجرد حلقة نقل بين اليونان وأوروبا، بل بوصفه لحظة تأسيسية أصيلة في تاريخ العقل الإنساني، لها أسئلتها الخاصة، وإجاباتها المختلفة، وأفاقها التي لم تستنفد بعد.

